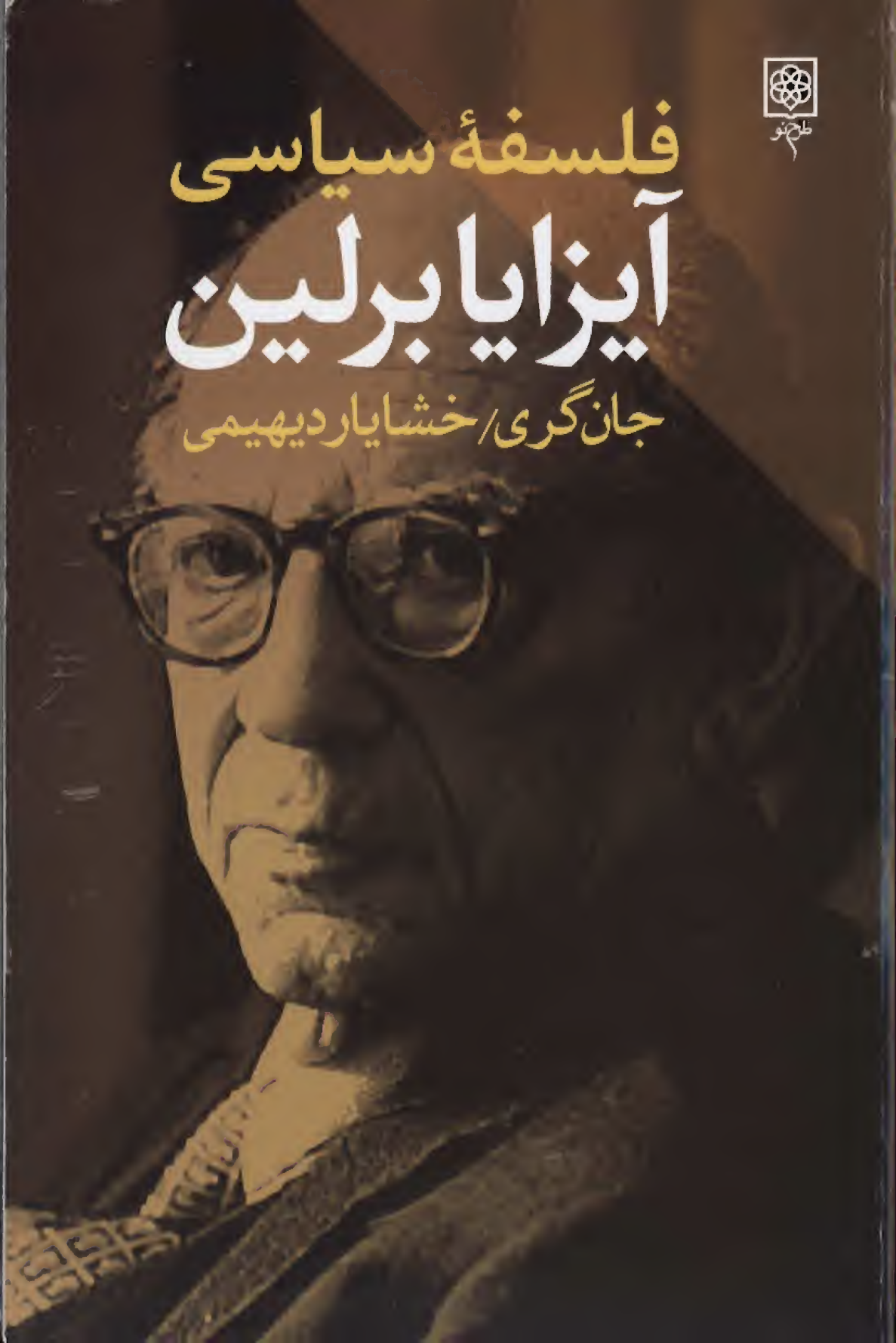




فلسفه سیاسی آیزایا برلین

جان گری / خشایار دیهیمی

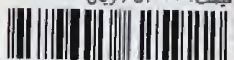




ادّعای اصلی کتاب حاضر این است که یک اندیشه واحد با نیروی بنیان کن عظیم، روحبخش همه آثار برلین است. این اندیشه، یعنی پلورالیسم ارزشی، می‌گوید ارزشهای غائی بشری عینی اما مختلف هستند و این اختلاف فروناکاستنی است. پیامد این اندیشه برای فلسفه سیاسی این است که تصوّر جامعه کاملی که در آن همه آرمانها و خیرهای اصیل به دست آیند نه تنها اوتوپیا، بلکه ذاتاً ناساز متناقض است، به گفته نویسنده کتاب، لیبرالیسم برلین لیبرالیسمی رواقی و تراژیک است که کشمکش و تضاد را میان ارزشهای ذاتاً رقیب اجتناب ناپذیر، و خسران را جبران ناپذیر می‌داند. اندیشه سیاسی برلین چون در امیدها یا توهمات لیبرالیسمهای زمانه ما و لیبرالیسمهای گذشته در مورد امکان سازگاری آزادیها و برابری بنیادین شریک نیست، در واقع حیات مجدّدی به سنت فکری لیبرال می‌دهد.

اخلاق، سیاست، اجتماع

فلسفه سیاسی آیزایا برلین
قیمت: ۶۵,۰۰۰ ریال



۵۶۱۵-۳۹/۵-D۵/۲ (۲)

خوارزمی - ۶۶۴۰۰۷۰۶

9 789645 643224

اخلاق
سیاست
ولجام



فلسفۀ سیاسی
آیزایا برلین

جان گری

خشایار دیهیمی



انتشارات طرح نو

خیابان خرمشهر (آبادان) - خیابان نوبخت

کوچه دوازدهم - شماره ۱۰ تلفن: ۸۸۷۳۵۶۰۶

تلفن فروشگاه: ۸۸۵۰۰۱۸۳ تلفن مرکز پخش ۸۸۷۸۳۸۵

tarh_e_no@yahoo.com

فلسفه سیاسی آیزایا برلین • نویسنده: جان گری • مترجم: خشایار دیهیمی
ویراستار: محمّد اسکندری • حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی هُما (امید سینکاظمی)
چاپ و صحافی: فرنگارنگ • نوبت چاپ: چاپ اول ۱۳۷۹، چاپ دوم ۱۳۸۹ • شمارگان: ۱۵۰۰ جلد
تکثیر یا تولید مجدد آن کلاً یا جزاً به هر صورت (چاپ، فتوکپی، تصویر و انتشار الکترونیکی)
بدون اجازه مکتوب ناشر ممنوع است.

ISBN: 978-964-5625-92-2

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۶۲۵-۹۲-۲

این اثر ترجمه‌ای است از:

Isaiah Berlin

John Gray

First Edition,

Princeton University Press, 1996.

Gray, John

گری، جان، ۱۹۲۸-

فلسفه سیاسی آیزایا برلین / جان گری؛ مترجم خشایار دیهیمی. - تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.

۲۲۸ ص. - (اخلاق، اجتماع و سیاست)

Isaiah Berlin.

عنوان انگلیسی:

۱. برلین، آیزایا، بیر - مقالات درباره علوم سیاسی. ۲. برلین، آیزایا، بیر - مقالات درباره

فلسفه. الف. دیهیمی، خشایار، مترجم. ب. عنوان.

۳۲۰ / ۰۱

JC۲۵۷ / ۴ ب

۱۳۷۹

فهرست

۷	□ سپاسگزاری
۹	□ مقدمه
۱۴	۱. اندیشهٔ آزادی
۵۶	۲. پلورالیسم
۱۰۴	۳. تاریخ
۱۳۲	۴. ناسیونالیسم
۱۶۰	۵. رمانتیسم و ضد روشنفکری
۱۸۳	۶. لیبرالیسم آگونیستی
۲۲۱	□ نمایه

سپاسگزاری

افراد و انستیتوهای زیادی هستند که بدون حمایت و کمک آنها، من نمی‌توانستم این کتاب را بنویسم. رئیس و همکارانم در دانشکده فرصت مرخصیها و فراغت‌هایی از کار و وظایفم را به من دادند که بی‌آن اندیشه‌هایم در مورد مسائلی که اندیشه آیزایا برلین برای من مطرح کرده بود هرگز نمی‌توانست نطفه ببندد. دین من به دانشکده‌ام پس عمیق است. خود کتاب در طول دو دوره اقامتم در «مرکز فلسفه اجتماعی و سیاست» در «باولینگ گرین استیت یونیورسیتی» در اوهایو نوشته شد. من مدیون مدیران و کارمندان این مرکز هستم که از هر جهت به من کمک کردند تا بتوانم این پروژه را به پایان برم.

سپاس ویژه‌ای را به دکتر هنری هاردی، استاد کالج وولفسون آکسفورد، و ویراستار آیزایا برلین، و یکی از مدیران ادبی او مدیونم. گشاده‌دستی و تیت خوب او، همراه با صبر و تحمل و دانشوری‌اش، بسی فراتر از آن است که بتوان صرفاً انجام وظیفه‌اش دانست. مطمئنم که بدون کمک و حمایت بی‌دریغ او این کتاب نمی‌توانست چیزی باشد که اکنون هست.

اگر تشویق و تحریک ناشرم، استیوارت پرافیت از هارپر کالینز، با یک مکالمه تلفنی نبود، مطمئناً حتی خواب این را هم نمی‌دیدم که بخواهم چنین کتابی را بنویسم. از اعتماد او به این پروژه، و از نظریه‌هایی که در مورد آن داد، بی‌نهایت سپاسگزارم. اشخاصی نظر شفاهی یا کتبی خود را در مورد این کتاب ابراز کردند. دلم می‌خواهد خصوصاً از دیوید کانوی، هنری هاردی، و جی. دبلیو. اسمیت، به خاطر نظریات مکتوبشان در مورد دستنویس اولیه سپاسگزاری کنم. بحث‌های من با راجر هاوشیر و لورن لوماسکی در بسیاری از مسائل این کتاب ذهنم را روشنتر کرد. گفتگوهای من در طول سالیان با جوزف راز رد عمیقی بر اندیشه من گذاشته است که

این ردّ را در جای جای این کتاب می توان مشاهده کرد. اما بیان دینی که به خود آیزایا برلین دارم فوق طاقت و توان من است. در طول بیست سال اندیشه های من از گفتگوهای فوق العاده با او جان گرفته است. دین فکری من به او برای خوانندگان این کتاب و خوانندگان دیگر کتابهای من روشتر از روز است. در عین حال، باید بگویم، آیزایا برلین این کتاب و تفسیر من از اندیشه هایش و ارزیابیهای انتقادی من از آنها را ندیده است و بنابراین مهر تأیید او را ندارد. اگر آیزایا برلین را آن گونه که می شناسم نمی شناختم این کتاب را نمی توانستم بدین گونه ای که نوشته ام بنویسم. اما به هرروی این کتاب من است نه کتاب او. همان گونه که هیچ مسؤولیتی از بابت خطاهایم در این کتاب متوجه کسانی نیست که مرا در نوشتن این کتاب یاری داده اند، به طریق اولی از این بابت هیچ مسؤولیتی متوجه خود آیزایا برلین هم نیست.

جان گری

جیزس کالج، آکسفورد

ژوئیه ۱۹۹۲

مقدمه

نگارش پژوهشی دربارهٔ اندیشهٔ آیزایا برلین کاری هول‌آور است، اما علتش این نیست که نوشته‌های او گنگ یا مبهم هستند، به عکس، نوشته‌های او روشنی و وضوح حیرت‌انگیزی دارند. و با آنکه نوشته‌های او طیف بسیار وسیعی از موضوعات و نویسندگان را دربر می‌گیرند، اما چندان پراکنده نیستند که وحدت مضمونی نداشته باشند، و در واقع قضیهٔ کاملاً به عکس است. ادعای اصلی کتاب حاضر این است که یک اندیشهٔ واحد با نیروی بنیان‌کن عظیم روحبخش همهٔ آثار برلین است. این اندیشه، که من آن را پلورالیسم ارزشی می‌نامم، می‌گوید ارزشهای غائی بشری عینی اما مختلف هستند و این اختلاف فروناکاستنی است. و نیز می‌گوید این ارزشها متضاد و در کشمکش و غالباً تلفیق‌ناپذیرند، و بعضاً، آنگاه که در تضاد قرار می‌گیرند، نامتوافق و قیاس‌ناپذیرند، یعنی با هیچ مقیاس عقلانی نمی‌توان آنها را با هم سنجید. روشن کردن و ارزیابی این اندیشه کاری است که بخش عمدهٔ این کتاب وقف آن خواهد شد. پیامدهای این اندیشه برای فلسفهٔ سیاسی این است که تصور جامعهٔ کاملی که در آن همهٔ آرمانها و خیرهای اصیل به دست آید نه‌تنها اوتوپیا، بلکه ذاتاً ناساز و متناقض است. زندگی سیاسی نیز، مانند زندگی اخلاقی، پر از انتخابهای اساسی میان خیر و شرهای رقیب است و عقل در این موارد ما را بی‌یار و یاور می‌گذارد و هرچه بکنیم نتیجه‌ای جز خسران و بعضاً ترازدی نخواهد داشت. من آن نگرش سیاسی ملهم از این اندیشه را در آثار برلین لیبرالیسم آگونیستی می‌نامم. این اصطلاح را با استفاده از واژهٔ «آگون»^۱ یونانی بر ساخته‌ام که معنایش هم رقابت و مسابقه و مبارزه را دربر می‌گیرد و هم کشمکش شخصیتها را در نمایشنامه‌های

۱. agon

تراژیک. برخلاف لیبرالیسمهای غالب و مسلط زمانه، که مدعایشان این است که آزادیها، حقوق، یا مدعاهای بنیادین عدالت با هم سازگار و هماهنگ هستند (یا در واقع باید باشند) و نوعی خوشبینی پانگلووسی^۱ دارند؛ لیبرالیسم برلین لیبرالیسمی رواقی و تراژیک است که کشمکش و تضاد را میان ارزشهای ذاتاً رقیب اجتنابناپذیر، و خسران را جبرانناپذیر می‌داند. اندیشه سیاسی برلین چون در امیدها (یا توهمات) لیبرالیسمهای زمانه ما و لیبرالیسمهای گذشته در مورد امکان سازگاری آزادیها و برابریهای بنیادین شریک نیست، و از فلسفه‌های ویگی^۲ تاریخ هم که این لیبرالیسمها با آنها همنشین هستند و بدانها بستگی دارند، متابعت نمی‌کند، پس در واقع حیات مجدّدی به سنت فکری لیبرال می‌دهد. چنانکه در بحث خود نشان خواهم داد، حتی اگر تضادی حل‌نشده در اندیشه برلین باشد، باز هم چنین است - تضادی میان آینده پلورالیسم ارزشی و درک تاریخ‌باورانه از طبیعت انسانی از یک‌سو و ادعاهای عام و کلی همه انواع لیبرالیسم سنتی از سوی دیگر. من در تلاش برای حلّ این تضاد در اندیشه برلین، گامی را برمی‌دارم که هیچ مرجع روشنی برای آن در نوشته‌های برلین نمی‌توان یافت و احتمالاً رشته اندیشه‌ای بوده است که او میلی به دنبال کردن آن نداشته است. تضاد موجود در اندیشه برلین را می‌توان کشمکشی میان دین او به ویکو و هررد از یک‌سو، و خویشاوندیهای اندیشه او با لیبرالیسم جان استیوارت میل از سوی دیگر دانست. من این گام را به این صورت برمی‌دارم که مدعاهای تاریخ‌باورانه اندیشه برلین را بسط می‌دهم و لیبرالیسم را همچون شکل خاصی از زندگی در نظر می‌آورم که هیچ مدعای عامی در مورد عقل ندارد و بنیادش نیز در طبیعت انسان نیست، و جایگاه ممتازی هم در تاریخ ندارد. برپایه این تفسیر ویکویی و هرردی از برلین، دیگر نمی‌توان مهمترین خط اندیشه او را «آگونی» لیبرالی دانست، بلکه باید آن را پلورالیسم آگونیستی به حساب آورد.

بکری بسیار و نیرومندی و ویرانگری عمیق اندیشه برلین به ما امکان می‌دهد که واقعیتی را توضیح دهیم که از جهت دیگری شگفت و غیرمتعارف است - اینکه هیچ پژوهش مستقلی در حدّ یک کتاب تا به این سالهای اخیر در مورد اندیشه برلین نوشته نشده بود. [۱] البته این هم درست است که دامنه فعالیت فکری برلین واقعاً

۱. Panglossian؛ اشاره است به قهرمان رمان کلنید ولتر - م.

۲. Whiggish، نظری که تاریخ را پیشرفتی خطی می‌داند - م.

هول‌آور است. در این پژوهش من خود ناگزیر بوده‌ام دست به چندین حذف استراتژیک بزنم، که برای هریک از این حذفها هم دلیلی دارم، اما به هرصورت حذف هریک جای تأسف دارد، زیرا بُعد مهمی از آثار و شخصیت برلین با هریک از این حذفها ناگفته می‌ماند. من از حجم عظیمی از نوشته‌های منتشرنشده برلین در زمینه‌های مختلف، که در اختیار هنری هاردی^۱ است، استفاده نکرده‌ام، و بررسی خودم را مطلقاً به کتابها و مقالات منتشرشده محدود و منحصر کرده‌ام. دربارهٔ رساله‌های فلسفی نخستین برلین نیز، که مربوط به نظریهٔ شناخت و نظریهٔ معنا هستند، چندان بحثی نکرده‌ام. البته سوای توجه به بحث پیگیر او علیه فروکاستن یوزیتیویستی همهٔ سخنان بامعنی به یک شیوهٔ واحد، که شبیه حملات بعدی او به مونیسم در نظریهٔ ارزش است و پیشاپیش از آن خبر می‌دهد. من به نوشته‌های بسیار مهم برلین در پژوهشهای روسی‌اش نیز جز به صورت اشاره‌هایی گذرا و غیرمستقیم نپرداختم، و از نوشته‌های او در مقام مشاهده‌گر سیاسی ایام جنگ، و دانش عمیق او در مورد موسیقی نیز سخنی به میان نیاورده‌ام (نوشته‌های او در مقام مشاهده‌گر سیاسی ایام جنگ به صورت کتاب پیدمهایی از واشینگتن^۲ در دسترس است). همچنین نکوشیده‌ام دوستهای بسیار او را توصیف کنم، و برای چنین چیزی باید منتظر انتشار زندگینامهٔ او به قلم مایکل ایگناتیف^۳ ماند. و باز نکوشیده‌ام پیوند میان شخصیت و محاورات برلین را، که از نظر قدرت همدلی تخیلی استثنایی هستند، و اندیشهٔ او را، که دائماً بر حقیقت و اعتبار و فهم‌پذیری ارزشها و اشکال متفاوت زندگی پای می‌فشارد، بازنمایم. درعوض همهٔ توجه خود را معطوف اندیشهٔ سیاسی او و نظریهٔ اخلاقی‌اش، و مفهوم و درک او از فلسفه کرده‌ام، زیرا به نظر من همینها دستاوردهای فکری پایدار برلین را دربر می‌گیرند و آن نشان همیشگی را که او بر اندیشهٔ لیبرالی گذاشته است باز می‌نمایانند.

من از وقایع زندگی برلین فقط تا حدی یاد می‌کنم که به اندیشهٔ او ربطی پیدا می‌کند. او در ۶ ژوئن ۱۹۰۹ در ریگا زاده شد. او هم مانند یهودی منوهین^۴ از تبار فرقهٔ یهودی حسیدیم (که اکنون لوباویچ^۵ نامیده می‌شود) بود. پدر بزرگ و مادر بزرگ او حسیدیهای زاهدی بودند، اما پدر و مادرش نه. او در ریگا بار آمد و زبان

1. Henry Hardy

2. *Washington Despatches*

3. Michael Ignatieff

4. Yehudi Menuhin

5. Lubavich

مادری‌اش زبانهای روسی و آلمانی بود. خانواده او در ۱۹۱۵ از ریگا به آندرنابل، و در ۱۹۱۷ از آنجا به پتروگراد نقل مکان کرد. خانواده برلین در پتروگراد شاهد نخستین انقلاب روسیه در فوریه ۱۹۱۷ و کودتای بلشویکی در نوامبر همان سال بود. آنگاه آنها مدت کوتاهی به لاتویا بازگشتند و در ۱۹۲۱ به انگلستان مهاجرت کردند. در ۱۹۴۱ پدر بزرگ، مادر بزرگ، عمو، و عمه آیزایا برلین همراه با سه تن از فرزندان‌شان در ریگا به دست نازیها کشته شدند. آیزایا دوره دبستان و دبیرستان را در سنت پل گذراند، و تحصیلات دانشگاهی‌اش را در کورپوس کریستی کالج آکسفورد به پایان برد. برلین جز سه سالی که نخست در نیویورک و بعد در واشینگتن برای حکومت بریتانیا کار می‌کرد، و دوره کوتاهی که در ۱۹۴۵ در مسکو بود، بقیه عمرش را در آکسفورد گذراند و عضو ثابت کالج آل سولز بود و کرسی چیچلی نظریه سیاسی و اجتماعی را در سالهای ۱۹۵۷ تا ۱۹۶۷ در اختیار داشت. از سال ۱۹۶۶ تا ۱۹۷۵ هم نخستین رئیس کالج وولفسون بود. از ۱۹۷۴ تا ۱۹۷۸ نیز ریاست آکادمی بریتانیایی را بر عهده داشت. او هنوز هم بیشتر اوقاتش را در آکسفورد به بحث و نگارش و انتشار نوشته‌هایش می‌گذراند.^۱

آیزایا برلین را غالباً با دیوید هیوم مقایسه کرده‌اند؛ این شاید مقایسه بیراهه نباشد، اما چنین قیاسی بسیاری از جنبه‌های اساسی و ذاتی شخصیت او را مکتوم می‌گذارد. برلین نیز، مانند هیوم، فلسفه را رها کرد تا به تاریخ بیردازد - هرچند پژوهشهای برلین نیز در حوزه تاریخ فکری، همانند تاریخ انگلستانی که هیوم نوشت، بیشتر بیانگر نگرش فلسفی اوست. اگر برلین در شادابی فکری عمیق، عشق به وضوح و روشنی اندیشه و نوشتار، و ذوق دیدن عجایب در تاریخ با هیوم مشترک است، اما شور و شوقهای دیگری هم در او هست که هیوم گشاده‌رو و معتدل فاقد آنهاست. این شور و شوقهای آتشین از برخی عناصر میراث چندگانه او نشأت می‌گیرند، و به هیچ‌رویی انگلیسی نیستند، بلکه روسی و یهودی هستند. [۲] این میراث غیرانگلیسی او شور و شوقی آتشین به اندیشه‌ها و درکی تراژیک از زندگی بشر است. برلین بدرستی گفته است که اندیشه و فکرش تحت تأثیر فلسفه انگلیسی-امریکایی و کانت شکل گرفته است؛ [۳] و تردیدی در درک عمیق او از، بخصوص، تجربه‌گرایی

۱. در زمان نگارش این نوشته برلین هنوز زنده بود. او در ۱۹۹۸ درگذشت. -م.

بریتانیایی نمی‌توان داشت. اما تفاوت عمده‌ای میان سخن بعضاً بسیار خشک فلسفه حرفه‌ای انگلیسی-امریکایی و نوشته‌های برلین هست که شاید فقط نتیجه سبک تقلیدناپذیر او و قدرت همدلی تخیلی و روشن‌بینانه‌اش با متفکران به کلی متفاوت با خودش نباشد، بلکه تا حدودی نیز ناشی از درک او از زندگی روشنفکری و مسؤولیت روشنفکر باشد. چیزی که اصلاً انگلیسی نیست بلکه کاملاً روسی است. آثار برلین با آنکه قوت و وضوحی دارند که وجه متمیز تجربه گرایی بریتانیایی در اوج خودش است، اما درک و مفهومی از نقش روشنفکر را هم دربر می‌گیرد که در بریتانیا بدرستی شناخته‌شده نیست و ریشه‌اش را در مورد برلین باید در میراث روسی او جست. او روشنفکر را کسی می‌داند که درک و مفهومی از زندگی انسانی را در کلیتش بیان می‌کند. این مفهوم از زندگی انسانی که به آثار برلین جان می‌بخشد^۱ مفهومی ترازیک است که نسبت به هر نوع دادباوری^۲ مقاوم است و به اعتقاد من منشأ آنرا باید در میراث یهودی برلین جست. آمیزش این میراث چندگانه و عناصر گوناگون آنهاست که تفکر برلین را بدل به مجموعه‌ای از اندیشه‌های ظریف می‌کند که هدف این پژوهش مختصر آشکار کردن آنهاست.

یادداشت‌های مقدمه

۱. کتاب عالی کلود گالیو، تحت عنوان لیبرالیسم آیزایا برلین (آکسفورد، ۱۹۹۴) تا حدی این نقص عجیب را از میان برده است. من از پژوهش فوق‌العاده گالیو چیزهای زیادی آموختم و به دین خود بدان اذعان دارم.

2. See «The Three Strands in My Life», in the *Jewish Quarterly*, vol. 27, (1979).

3. R. Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin* (London, Peter Halban, 1992), p. 49.

4. Noel Annan, *Our Age* (London, Fontana, 1991), p. 378.

۱. نوئل آنان Noel Annan مفهوم زندگی انسانی در آثار برلین را «صادقانه‌ترین و برانگیزاننده‌ترین تفسیر از زندگی در تمامی این نسل» خوانده است. [۲۱]

اندیشه آزادی

مقصود و منظور مونتسکیو از آزادی را نمی‌توان در تعریف رسمی و معمولی او از این مفهوم یافت، که می‌گوید آزادی حق انجام چیزهایی است که قانون منع نکرده است؛ بلکه منظور او از آزادی را باید در توضیحات او راجع به سایر اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی جست که پرتوی بر مقیاس و معیار عام او در مورد ارزشها می‌افکنند.

مونتسکیو به هیچ وجه متفکری نیست که یک اصل واحد همه ذهنش را اشغال کرده باشد و بخواهد همه چیز را برحسب یک مقوله اخلاقی یا متافیزیکیِ کانونی نظم دهد و تشریح کند، مقوله‌ای که براساس آن باید همه حقایق را صورتبندی کرد. او مونیست نیست بلکه پلورالیست است. مهارت و استادی او زمانی به اوج خود می‌رسد و زمانی او واقعاً خودش است که سعی می‌کند فرهنگ یا نگرش یا نظامی از ارزشها را که متفاوت از آن خودش و از آن اکثریت خوانندگان است به بیان درآورد. آیزایا برلین، «مونتسکیو» [۱]

اندیشه آزادی که جانبخش همه آثار برلین است، مانند نظام اندیشه‌های او در کلیتش، هم اصیلتر از آنی است که غالباً گمان می‌رود و هم بیش از آنکه عموماً تصور می‌شود جنبه شورشی و ویرانگر نسبت به سنتهای فکری و روشنفکری موجود دارد. همه می‌دانند که برلین نسبت به مفهوم «مثبت» آزادی، که آن را مبتنی بر خودمختاری عقلانی می‌داند، محتاط است و هشدارهایی می‌دهد، و این کار را به نفع آزادی «منفی» می‌کند که عبارت از نبود قید و بندهای تحمیلی دیگران است. اما کمتر کسی بدروستی می‌داند که

چرا برلین مفهوم منفی آزادی را بر مفهوم مثبت آن ترجیح می‌دهد. عده بسیار قلیلی ممکن است برلین را متهم به انکار این مطلب کنند که آزادی را می‌توان به گونه‌ای مشروع برحسب خودمختاری به تصور درآورد، زیرا اذعان او به اینکه چنین مفهومی از آزادی در تاریخ اندیشه وجود داشته است مکررتر و مؤکدتر از آن است که بتوان نادیده‌اش گرفت؛ اما دلایل او برای اعلام اینکه دیدگاه‌های مثبت نسبت به آزادی ذاتاً معیوبند و بنابراین امکان سوء استفاده از آنها بسیار زیاد است خوب درک نشده‌اند. و باز، این از بدیهیات تاریخ فکری است که برلین جبر و موجبیت علی را در جهان انسانی رد می‌کند، خصوصاً کاربردهای آن را که پای آموزه‌های گریزناپذیری تاریخی را به میان کشیده است. و تقریباً همگان، البته نه با وضوح کافی، می‌دانند که سنگ بنیاد اندیشه او ردّ مونیسم در اخلاق است و او بر این نکته پای می‌فشارد که ارزشهای بنیادین انسانی فراوانند و غالباً در تضادّ قرار می‌گیرند و ندرتاً هماهنگی ضروری دارند (یا اصلاً چنین هماهنگی ضروری ندارند) و دست‌کم برخی از این تضادها جزو توافق‌ناپذیرها و قیاس‌ناپذیرها هستند. او معتقد است که ارزشها با هم در تضادّند و هیچ معیار واحد و مشترکی برای سنجش یا داوری درباره آنها وجود ندارد. بسیاری از فیلسوفان و نظریه‌پردازان سیاسی و اخلاقی متأخر در جهان انگلیسی-آمریکایی بسادگی و سهولت این عناصر را در اندیشه برلین بازمی‌شناسند و می‌فهمند.

اما بحث ما در این کتاب این است که این اندیشه‌های برلین اگر درست تفسیر و فهمیده شوند اتّصالی به هم می‌یابند و درک و مفهومی از زندگی انسانی پدید می‌آورند که نیروی ویرانگر اصیل آن هنوز بدرستی درک نشده است و کاربرد آن در فلسفه سیاسی بدرستی دریافته نشده است - کاربردی که سبب پیدایش همان لیبرالیسم «آگونیستی» می‌شود، لیبرالیسم تضادّ و خُسران اجتناب‌ناپذیر میان خیر و شرهای رقیب. اگر این حرف من درست باشد که آثار برلین حاوی اندیشه‌های بسیار عمیقی است که نیروی شورشی و ویرانگر زیادی دارند، آنگاه این سؤال پیش می‌آید که چرا در جهان فلسفه حرفه‌ای

چنین چیزی عموماً پذیرفته نشده است و تأثیر اندیشه‌های برلین در این جهان، اگرچه به هیچ‌روی غیرقابل اعتنا نیست، اما تأثیر قاطعی هم نبوده است. بی‌تردید بخشی از این مسئله مربوط به کناره‌جویی برلین از نگارش آثار فلسفی محض بعد از جنگ جهانی دوم و روی آوردنش به تاریخ فکری و اندیشه‌هاست. اما این کلّ مطلب نیست. آری، بیشتر آثار برلین، و در واقع بخش اعظم آن، به شکل مقاله‌ها و رساله‌هایی در تاریخ اندیشه بوده است که در آنها اندیشه‌های نظریه‌پردازان مشهور و گمنام به شکل تخیلی بازسازی شده و مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. به هنگام اندیشیدن به آثار برلین بلافاصله به یاد مقاله‌ها و رساله‌های او دربارهٔ ویکو، هردر، هامان، میل، دومستر، هرتسن، و بسیاری افراد دیگر می‌افتیم. اما همهٔ آثار برلین این شکل و قالب را نداشته است؛ سخنرانی مشهور او دربارهٔ آزادی مستقیماً در حوزهٔ فلسفهٔ سیاسی قرار می‌گیرد که درست است که با ارجاعات تاریخی و قیاسهای تاریخی روشن‌گر قوّت و قدرت بیشتری یافته است، اما به هرصورت استدلال فلسفی مستقلّی است.

توضیح جدّی‌تر در مورد تأثیر خفیف آثار برلین بر سنت اصلی فلسفه در زمانهٔ ما را باید در جای دیگری جست — در فاصله‌گیری آن از اشکالی از عقل‌گرایی که در طول قرن گذشته بر اندیشهٔ سیاسی و اخلاقی در جهان انگلیسی‌زبان حاکم بوده است و حتّی سست کردن مبنای این عقل‌گرایی. منظورم از عقل‌گرایی در اینجا دیدگاهی است که می‌گوید تحقیق فلسفی کارش صرفاً روشن کردن مطلب نیست، بلکه بایستی راه‌حلهایی هم برای معضلات موجود در حوزهٔ اخلاق و سیاست عملی فراهم آورد. برلین این دیدگاه عقل‌گرایانه را همواره قاطعانه رد کرده است. دلایل او برای ردّ این دیدگاه با نقدی که فیلسوفان محافظه‌کار معاصر چون مایکل اوکشات بر عقل‌گرایی اخلاقی و سیاسی وارد کرده‌اند وجوه مشترک اندکی دارد — یا شاید بتوان گفت هیچ وجه مشترکی با نقد آنان ندارد. برلین این نظر اوکشات، (۲۱) و امثال او را رد می‌کند که معضلات حل‌نشده با عقل را می‌توان با رجوع به

سنت - البته نه سنتی که فیلسوفان عقل‌گرا جعل کرده‌اند - حل کرد، زیرا به اعتقاد او - که یقیناً اعتقاد درستی هم هست - اندیشه متن‌تبا نه‌شده زندگی ساده و عادی، چه در اوکشات و چه در دومستر، توهمی بیش نیست: دلیلی ندارد که فرض کنیم ورزش^۱ یا سنت دارای پیوستگی منطقی است. به نظر برلین، فلسفه می‌تواند ناسازگاریها و ناهمسازیهای ورزش و سنت را روشن کند، اما نمی‌تواند آنها را از میان بردارد. از آن هم اساسی‌تر، آثار برلین تجسم پنجه درافکندنی با اصول بنیادین خود سنت فکری غربی است که حاصل نهایی آن محدود کردن دامنه و اقتدار فلسفه در مقام رشته‌ای فکری و عقلی است. پیامد ضمنی اندیشه برلین برای روش فلسفی این است که مفهوم اقتدار و مرجعیت تجویزی فلسفه و ادعای آن برای مدیریت عمل و ورزش، که بر سرتاسر آثار ارسطو، افلاطون، هابز، اسپینوزا، کانت، جان استیوارت میل، و (به شیوای متفاوت اما همان اندازه آشکار) دست‌کم بر آثار اولیة راولز^۲ سایه انداخته است ادعایی پذیرفتنی نیست: ادعاهای فلسفه باید بسی فروتنانه‌تر باشد. فلسفه در نظر برلین همچنان اهمیتی حیاتی دارد: او می‌گوید «هدف فلسفه همیشه همان است که بوده است، یعنی کمک کردن به انسانها برای آنکه خودشان را درک کنند و بدین ترتیب در فضای باز و روشن دست به عمل زنند نه کورکورانه و در تاریکی». [۳۱] اما، اگر حق با برلین باشد، امیدهای الهامبخش فیلسوف نمی‌تواند دربرگیرنده این چشم‌انداز از نظریه یا مجموعه‌ای از اصول باشد که می‌توانند معضلات زندگی عملی، اعم از سیاسی یا اخلاقی، را حل کنند، زیرا این از اصول اعتقادی برلین است که بخشی از این معضلات در اساس حل‌ناشدنی، ریشه‌ای، و تراژیک هستند و نمی‌توان با تأمل عقلانی در مورد آنها به نتیجه‌ای رسید. فلسفه می‌تواند امیدوار باشد که پرتوی روشنایی‌بخش بر این معضلات بیفکند و کجی و

1. practice

۲. John Rawls, (۱۹۲۱ -). فیلسوف سیاسی امریکایی.

معوجی اندیشه ما را درباره آنها راست و صاف کند، اما نمی تواند امیدوار باشد که کاری بیش از این انجام دهد. اندیشه برلین اقتضا می کند که نوعی بازنگری در مفهوم رایج خود فلسفه، آن گونه که در سنت غربی باز نموده شده است، انجام گیرد.

آن نوع لیبرالیسمی که در آثار برلین مندرج و متجسم است لیبرالیسمی بسیار متمایز و شاخص و مؤکداً اصیل است که هم با مکتبهای لیبرالی حاکم در سالهای اخیر در جهان انگلیسی-امریکایی منافات دارد، هم با سنتهای کهنتر لیبرالیسم که این مکتبهای تازه از آنها نشأت گرفته اند. همه لیبرالیسمهای اخیر، آن گونه که مثلاً در آثار راولز، دوورکین،^۱ هایک،^۲ نازیک،^۳ و گوتیر^۴ بیان شده اند، به درک و مفهومی از انتخاب عقلانی، اعم از کانتی یا میلی، لاکِی یا هابزی، روی آورده اند که اصول لیبرالی بنا به فرض از آن مشتق می شود. اگر در لیبرالیسم جان استیوارت میل اصول لیبرالی به عنوان استراتژیهای عقلانی برای پیشینه کردن رفاه همگانی، یا تمهیداتی برای پیشینه کردن سودمندی و فایده، اختیار شده اند، در لیبرالیسم جان راولز هم، چه روایت قدیم و چه روایت جدیدش، اصول لیبرالی به عنوان شرایط عقلانی همکاری میان انسانهایی اختیار شده اند که هیچ مفهوم جامع و مانعی از خیر مشترک و همگانی ندارند. اما برخلاف آنها، در لیبرالیسم آگونیستی برلین، ارزش آزادی ناشی از محدودیتهای انتخاب عقلانی است. لیبرالیسم آگونیستی برلین -لیبرالیسم تضاد میان خیرهای ذاتاً رقیب- مبتنی بر انتخابهایی ریشه ای است که ما باید میان چیزهای نامتوافق و قیاس ناپذیر انجام دهیم و نه مبتنی بر انتخاب عقلانی. علاوه بر این، لیبرالیسم آگونیستی برلین منکر این است که ساختار آزادیهای متناسب با جامعه ای لیبرال را می توان از نظریه ها برگرفت یا

۱. Ronald Dworkin، (۱۹۳۱-). فیلسوف حقوق امریکایی.

۲. Friedrich Hayek، (۱۸۹۹-۱۹۹۲). فیلسوف و اقتصاددان اتریشی-انگلیسی.

۳. Robert Nozick، (۱۹۳۸-). فیلسوف سیاسی امریکایی.

۴. David Gauthier، (۱۹۳۲-). فیلسوف اخلاق کانادایی.

آنرا براساس نظامی از اصول بیان کرد، زیرا انتخاب میان آزادیهای متضاد غالباً انتخابی میان نامتوافقه‌ها و قیاس‌ناپذیرهاست. از این جهت، اگر اشتباه نکرده باشم، لیبرالیسم آگونیستی برلین ضربه‌ای مرگبار بر انواع فایده‌گراییهای لیبرالی، نظریات مبتنی بر حقوق بنیادین، و نظریه‌پردازیهایی قراردادگرایانه وارد می‌آورد که کل بضاعت عرضه‌کردنی فلسفه سیاسی لیبرالی‌های اخیر است، و پیشینه‌ای اصیل در سنتهای قدیم‌تر اندیشه لیبرالی دارد. لیبرالیسم برلین لیبرالیسمی ناآشنا و مبارزطلب است که بر بنیادهای عقلانی همه انواع سنتی اندیشه لیبرالی می‌شورد و ویرانشان می‌کند. یگانه لیبرالیسم قابل قیاس با لیبرالیسم برلین در فلسفه سیاسی‌های اخیر، لیبرالیسمی است که در آثار جوزف راز^۱ می‌توان یافت،^{۱۴۱} و ما مکرراً بدان رجوع خواهیم کرد. مقایسه لیبرالیسم برلین و راز می‌تواند کاری ثمربخش باشد. همین نقد ریشه‌ای مفاهیم انتخاب عقلانی و استفاده از آنها به عنوان بنیاد لیبرالیسم است که اساسی‌ترین توضیح را برای تأثیر خفیف و سطحی اندیشه برلین بر فلسفه سیاسی و اخلاقی‌های اخیر فراهم می‌آورد، فلسفه‌ای که همچنان مصرانه می‌خواهد از نوعی عقل‌گرایی الهام بگیرد که آثار برلین تیشه به ریشه آن می‌زند.

البته یقیناً برلین ضد عقلانیت و ضد عقل‌گرایی یا دشمن روشنفکری^۲ نیست، زیرا او نیز مانند یکی از قدیسان حامی‌اش، دیوید هیوم، همچنان دلسپرده یکی از عناصر اصلی پروژه نهضت روشنفکری است، و آن روشنایی بخشیدن به جهان انسانی با پرتو تحقیق عقلانی است. اما به هرروی رد آن نوع عقل‌گرایی که معضلات و معماهای عمل را در نهایت مسئله‌ای توهمی می‌داند، آن نوع عقل‌گرایی که سابقه آن به افلاطون یا حتی شاید سقراط می‌رسد، و الهامبخش بسیاری از متفکران اصلی نهضت روشنفکری است، بیانگر درک و مفهومی از طبیعت انسانی است که با درک و مفهوم نهضت

روشنفکری از آن مشکل می‌تواند سازگار باشد. در نظر برلین انسان ذاتاً ناتمام و ناکامل است، اساساً خود را دگرگون می‌کند و فقط به شکلی جزئی متعین است، و دست‌کم تا حدودی خودش مؤلف و سازنده خویش است نه آنکه تماماً تابع نظم طبیعی باشد. در نظر برلین، اندیشه طبیعت ثابت یا مشترک انسانی جای چندانی ندارد، و انسان گونه فوق‌العاده خلاق است که توانایی آن را دارد که طبیعت‌های متکثر گونه‌گونی را برای خود شکل دهد. برلین با رد نظری که انسان را چیزی طبیعی در نظم طبیعی می‌داند که تابع قوانین طبیعی است و با درک آن قوانین می‌توان رفتار و سرشت و طبیعت او را درک کرد، و با مفهومی پلورالیستی که از انسان دارد و او را گونه‌ای می‌داند که خود را دگرگون می‌سازد و انواع طبیعت‌ها را برای خود جعل می‌کند، درواقع به رمانتیک‌ها و متفکرانی که خود آنها را ضد روشنفکری می‌نامد نزدیکتر می‌شود، و از نهضت روشنفکری، که از ارزش‌های رهایی فکری و نقد عقلانی خویشتن آن قاطعانه دفاع می‌کند، فاصله می‌گیرد.

آن مفهوم طبیعت انسانی که بدان اشاره کردم، و مکرراً در آثار برلین پدیدار می‌شود، پیش‌فرض رد جبر و موجبیت علی در زمینه رفتار انسانی است. سودای رسیدن به علمی در مورد رفتار انسانی که قانونمند یا قانون‌شناسانه باشد و بتواند توضیحات و پیش‌بینی‌هایی در مورد مسائل و رفتارهای انسانی با رجوع به قوانینی از آن دست فراهم آورد که در علوم طبیعی می‌بینیم، چیزی که از پروژه‌های اصلی نهضت روشنفکری اروپایی و سودای کسانی چون الوسیوس،^۱ اولباک،^۲ دیدرو، و حتی دیوید هیوم (علی‌رغم حمله‌اش به استقرا) بود، مورد پذیرش برلین نیست. البته نباید گمان برد که برلین دل در گروی رد استدلالی و برهانی جبر انسانی نهاده است. نه، استدلال او صرفاً علیه سازگاری باوری^۳ است - نظریه‌ای فلسفی که می‌گوید پذیرش حقیقت

۱. Claude Adrien Helvétius، (۱۷۱۵-۱۷۷۱). فیلسوف فرانسوی.

۲. Paul Henri Dietrich d'Holbach، (۱۷۲۳-۱۷۸۹). فیلسوف ماتریالیست فرانسوی.

جبر و موجبت علی لزوماً تأثیری بر هیچ‌یک از جنبه‌های بنیادین اندیشه و عمل عادی سیاسی و اخلاقی ندارد. برلین همواره علیه این دیدگاه استدلال کرده است - دیدگاهی که در فلسفه تجربی انگلیسی دیدگاه مسلط بوده است. در نظر برلین، اعمالی چون ستایش و نکوهش، و احساساتی چون بیزاری و قدردانی، پیش‌انگاره‌شان این است که عاملانی که موضوع این اعمال یا احساسات هستند می‌توانسته‌اند در مواردی که این احساسات را در ما برانگیخته‌اند به گونه‌ای دیگر رفتار کنند. بر همین اساس او توجیه مجازات را هم که فایده‌گرایان سازگاری‌باور پیش نهاده‌اند و آن را نوعی تکنولوژی بازدارنده دانسته‌اند رد می‌کند: مجازات هرچه هست، نمی‌تواند صرفاً تکنولوژی بازدارنده باشد، زیرا مجازات دربرگیرنده نوعی داوری در مورد برازندگی و نابرازندگی عمل است که باز این پیش‌انگاره را به میان می‌آورد که عاملان می‌توانستند در همان شرایط مورد بحث به گونه‌ای دیگر عمل کنند. همچنین برلین رایج‌ترین روایت تجربه‌گرایانه از سازگاری‌باوری را که جان استیوارت میل از آن دفاع کرده است نمی‌پذیرد - یعنی آموزه خودمختاری یا موجبت شخصی،^۱ که می‌گوید ما تا بدانجا آزادیم که می‌توانیم به دلخواه شخصیت و سرشت خود را اگر بخواهیم عوض کنیم. زیرا، چنانکه برلین می‌گوید،^{۱۵} اگر موجبت علی و جبر راست باشد، اگر ما حلقه‌هایی در زنجیره عام علیت طبیعی هستیم، پس میل ما به اصلاح یا تغییر شخصیت‌مان را هم ضرورت علی سبب می‌شود: نمی‌توانسته جز اینکه هست باشد یا کارسازتر از آن باشد که در عمل از آب درآمده است. این آموزه خودمختاری یا موجبت شخصی، که میل سعی کرده است در نظام منطق با آن کابوس جبر و موجبت علی را بتاراند،^{۱۶} توهمی بیش نیست: جبر و موجبت علی همچنان یک کابوس است. جبر و موجبت علی همچنان یک کابوس است زیرا صدق و درستی آن مستلزم این است که ما از مجموعه گسترده و پیچیده‌ای از اعمال و

احساساتمان، که عناصری ضروری در فهم عادی ما از خودمان هستند و نیز از زندگی اخلاقی و سیاسی مان دست برداریم. این دگرگونی درک و مفهومی عادی که از خودمان داریم، و صدق و درستی جبر و موجبیت علی که آن را به ما تحمیل می‌کند، طبق نظر برلین، بسی جامع‌تر و ویران‌کننده‌تر از آنی است که معمولاً فیلسوفان تجربی گمان می‌برند: این دگرگونی، خصوصاً، شامل دگرگشت نظرمان نسبت به رفتار خودمان خواهد بود که تقریباً غیرقابل تصور است. بسی جای تردید است که ما توانایی آن را داشته باشیم که یقین پدیدارشناختی خودمان را از آزادی‌مان در مقام عاملانی که کاملاً بسته علیت طبیعی نیستیم کنار بگذاریم و به جای آن این نظر را نسبت به خودمان اختیار کنیم که چیزها یا فرایندهایی طبیعی هستیم که تحت فرمان موجبیت علی هستیم. درونی کردن صدق و درستی جبر و موجبیت علی امری است که از نظر روانشناختی محال است - نکته‌ای که در قدرتمندترین بیان اخیر جبرگرایی ضد سازگاری باوری بدان اذعان شده است. (۱۷) به گفته برلین، دلیلی ندارد که ما این کار عظیم محال را بیازماییم، زیرا هیچ حجت قطعی بر جبر انسانی نیست؛ و تجربه خود ما هم خلاف آن را گواهی می‌دهد و در برابر بازسازی افکارمان براساس جبر و موجبیت علی مقاومت نشان می‌دهد. همان خود عمومیت و عمق این باور ذهنی که عاملانی آزاد هستیم برهانی است علیه جبر انسانی، که فقط ضد برهان فلسفی بسیار نیرومندی ممکن است بتواند بر آن فایق آید. نظر برلین این است که تاکنون چنین برهان قاطعی برای جبر و موجبیت علی عرضه نشده است.

از این جنبه، برلین نیز، مانند پوپر، معتقد است که جبر و موجبیت علی حتی پیش‌انگاره‌ای ضروری برای علوم طبیعی نیست. (۱۸) به هرروی، کذب و نادرستی آن در مورد جهان انسانی ایجاب می‌کند که نتوان علوم انسانی را بر الگوی علوم طبیعی، که بنابر فرض جبرگرایانه و موجبیت علی هستند، بنا کرد - چیزی که به نظر برلین بنا به دلایلی مستقل قانع‌کننده است. خصوصاً نمی‌توان علمی به نام علم تاریخ داشت: پروژه تاریخی علمی پروژه‌ای محکوم به

شکست است. [۹] اما نظر برلین با نظر پوپر، و با نظر همه پوزیتیویست‌ها از هر نوعشان تفاوت دارد، زیرا برلین هرگونه مونیسم متدولوژیک در تحقیق را، مثلاً آن وحدت روشی را که پوپر برای علوم طبیعی و علوم اجتماعی پیشنهاد می‌کند، [۱۰] رد می‌کند و به جای آن پلورالیسم متدولوژیک را تبلیغ می‌کند. یعنی این نظر که روشهای تحقیق، متناسب با موضوعات مختلف و بنا به تفاوت‌های این موضوعات، می‌تواند تغییر کند و تغییر هم می‌کند. آرمان پوزیتیویستی علم واحد، که همه پدیده‌های طبیعی و اجتماعی را دربر بگیرد، آرمانی است که برلین همیشه آن را طرد و نفی کرده است. علت این نفی و طرد تا حدی این است که او چنین آرمانی را مثال و نمونه‌ای از این آرزو و سودا می‌بیند که می‌خواهیم «گزاره‌هایی را که بدهاتاً از انواع گوناگون هستند به یک گزاره از یک نوع واحد ترجمه و تعبیر کنیم» - و سوسه‌ای که غالباً دام‌نگیر فلاسفه می‌شود و برلین در یکی از نخستین رسالاتش، «ترجمه منطقی»،^۱ با قدرت آن را نقد می‌کند. در آن رساله او پروژه پوزیتیویستی فروکاستن همه گزاره‌ها را به یک نوع گزاره رد می‌کند و چنین اقامه دلیل می‌کند:

ترجمه، فروکاستن، و تقلیل دادن، از نظر فلسفی فقط تا بدانجا پسندیده است که واقعاً منجر به وضوح و سادگی و ویران کردن اسطوره‌ها شود. اما در آنجا که بدیهی است انواع گزاره‌ها یا جملات را نمی‌توان به یکدیگر «ترجمه کرد» یا «فروکاست» مگر آنکه زبان را چندان لای منگنه بگذاریم که دیگر آنچه به زبان رایج و اصطلاحی براهتی بیان می‌شد نتواند به همان کاملی و به همان وضوح با آن زبان مصنوعی بیان شود که بدین منظور ساخته شده است که با معیار خیالی «کمال منطقی» تطبیق داشته باشد، چنین کوشش‌هایی را باید ناشی از نظریه معنایی غلطی دانست که با نظریه متافیزیکی همان قدر تقلبی و مجعولی همراه شده است - تصویری از جهان چنانکه گویی «ساختاری غائی» دارد، که گویی از این یا آن مجموعه یا ترکیب از قطعات یا تکه‌های «ماده‌ای غائی» ساخته شده است که این «زبان» هم برای بازتولید آن ساخته می‌شود. [۱۱]

به همین دلیل اندیشه برلین در مورد نقایص و محدودیتهای پوزیتیویسم در فلسفه آگاهیهای به ما می‌دهد که اندیشه پوپر (علی‌رغم فاصله‌ای که پوپر به اعتراف خودش از پوزیتیویستهای حلقه وین دارد) چنین آگاهیهای را به ما نمی‌دهد.

شاید به نظر بیاید که مخالفت برلین با جبرگرایی و موجبت علی و سازگاری باوری فاصله زیادی با دیدگاهها و نظر او در فلسفه سیاسی و اخلاقی دارد. شاید حتی بتوان گفت که از این مواضع متافیزیکی برلین هیچ چیز تجویزی نتیجه نمی‌شود؛ و چنین ادعایی روی هم رفته خطا نیست. اما به هر روی میان مخالفت برلین با جبر انسانی و گزارش او از زندگی اخلاقی و سیاسی، اگرچه شاید رابطه‌ای از نوع استلزام منطقی یا دلالت قطعی وجود نداشته باشد، نوعی پیوستگی منطقی وجود دارد. آنچه این پیوستگی منطقی را سبب می‌شود آن جایگاه کانونی است که برلین برای فعالیت به نام انتخاب در قوام طبیعت بشری قائل می‌شود. بی‌درنگ باید یادآور شویم که برلین بر اندیشه طبیعت انسانی مشترک، نظیر آنچه مثلاً در هابز و لاک، در روسو یا حتی هیوم می‌یابیم، صحه نمی‌گذارد. در نظر اینان طبیعت انسانی مشترک متشکل از مقدار ثابتی از نیازهای بی‌تغییر و مجموعه کوچکی از خواهشهای نفسانی است که می‌توان آنها را همواره در پشت تنوع فرهنگی در رفتار و اخلاق، در درک خویش و مفاهیم خیر، که تاریخ بشری پیش چشم ما می‌گذارد، تشخیص داد. این نظر، دست‌کم نزد لاک و روسو، همان اندیشه «انسان طبیعی» است که ردای عاریتی آداب و رسوم را از تن به در کرده است، و شخصیت و نیازهایش، پیش از آنکه تصنعات تمدن آن را پیچیده و تباه کند، همه‌جا همان است. برلین بر این انگاره طبیعت انسانی مشترک، که شاید تاریخچه آن به دوران سوفسطاییان برسد و در گزارشهای کلاسیک و مسیحی از قانون طبیعی هم نهفته باشد، صحه نمی‌گذارد، هرچند بر این واقعیت پای می‌فشارد که هر نظریه اخلاقی و سیاسی ساخته و پرداخته به هر روی درک و مفهومی از طبیعت بشری را پیش‌فرض قرار می‌دهد. او در رساله مهمی که

تحت عنوان «آیا هنوز نظریه سیاسی وجود دارد؟»^۱ نوشته است بدین گونه ضرورت و ناگزیری داشتن درک و مفهومی از انسان را در اندیشه مان تأیید می کند: «تصور آگاهانه ما از انسان - اینکه انسانها چگونه متفاوت از سایر موجودات هستند، و اینکه چه چیزی انسانی است و چه چیزی انسانی نیست - شامل استفاده از برخی مقولات اساسی می شود که برحسب آنها ما اطلاعاتمان را درک، مرتب، و تفسیر می کنیم. تحلیل مفهوم انسان به معنای باز شناختن مقام و موقع این مقولات است. و انجام دادن این کار به معنای پی بردن به این نکته است که آنها مقوله هستند، یعنی خودشان موضوع فرضیه های علمی درباره اطلاعاتی نیستند که بدانها نظم و ترتیب می دهند.»^{۱۲۱} در اینجا استدلال برلین پیرو استدلال فیلسوفانی چون همشر^۲ و استراوسن^۳،^{۱۲۲} است، زیرا وظیفه تحقیق فلسفی را تشخیص «مقولات» ضروری عاملیت انسانی از طریق نوعی استتاج استعلایی شبه کانتی قلمداد می کند. آنچه بیشترین محتوا را به اندیشه طبیعت بشری در گزارش برلین از آن می دهد همین مقولات هستند و نه هیچ ادعای اساسی و جوهری در مورد انگیزه ها یا علانق بشری.

منظور برلین از طرح طبیعت بشری این نیست که ما مثلاً نیازها و خواهشهای نفسانی ثابت و لایتغیر انسانها را درک کنیم. از نظر او توانایی انتخاب، و انتخاب شخصی شکل و شیوه زندگی، خود سازنده انسانها و متمایزکننده آنها از انواع جانوران است، زیرا عنصری از نامعینی و عدم موجدیت را وارد طبیعت انسانی می کند که فقط با حذف خود توانایی انتخاب از میان می رود. اگر توانایی انتخاب این عدم موجدیت جزئی را وارد طبیعت انسانی می کند، اگر فهم انسانی از نیازهای انسانی در طول زمان تغییر می کند و بدین ترتیب خود آن نیازها را تغییر می دهد، پس شاخصترین نشانه انسان بودن را باید در همین توانایی انتخاب با همه عدم قطعیت و قوه نبودنش

1. «Does Political Theory Still Exist?»

2. Hampshire

3. Strawson

جست، نه در رشته‌ای فرضی از نیازهای عام و ثابت. بنابراین، مهمترین ممیزه نوع انسان همان تواناییهای نوع انسان در این زمینه خواهد بود که، از طریق به کارگیری قدرت انتخاب، برای خود طبیعتهای گونه‌گونی خلق کند که در اشکال متمایز و فروناکاستنی زندگی متجسم می‌شوند - اشکالی از زندگی که هر یک خیرها (و شرهای) خود را دارد و این خیرها و شرها بعضاً نامتوافق و بنابراین از نظر عقلانی قیاس‌ناپذیرند. برلین حتی پا را فراتر می‌گذارد و این دیدگاه را چنین فشرده می‌کند: «ضرورت انتخاب میان ادعاهای مطلق ویژگی گریزناپذیر وضع بشری است.» [۱۴] روشن است که برلین معتقد است توانایی انتخابی که او به نوع انسان نسبت می‌دهد به نوعی آفریننده و خلّاقانه است که چاره‌ای جز وفق و آشتی دادن آن با حقیقت جبر و موجبیّت علی نیست.

توانایی انسان برای انتخاب مؤید درک و مفهوم برلین از آزادی است، زیرا او «آزادی بنیادین» را همان توانایی انتخاب می‌داند، یعنی همان چیزی که کانت آن را Willkür می‌خواند، و تأکید می‌کند که توانایی انتخاب هم آزادی «مثبت» و هم آزادی «منفی» را مستحکم می‌کند. در اینجا ظاهراً منظور برلین این است که حتی آزادی منفی هم - که معمولاً در سنت تجربی آنرا عدم مداخله دیگران به هنگام عمل بر وفق تمناهای عملی و بالقوه می‌دانند - پیش‌فرضش توانایی برای انتخاب میان شقوق مختلف است. قید و بندهایی که طبیعت بر رفتار جانور تحمیل می‌کند یا قید و بندهایی که عامدانه بر جانور تحمیل می‌شود جانور را در انجام آنچه می‌خواهد ناکام می‌گذارد؛ اما در معنای مورد نظر برلین نمی‌توان گفت که جانور آزادی منفی دارد یا ندارد، مگر آنکه بتواند شقوق مختلفی را پیش چشم آورد و میان آنها دست به انتخاب بزند. پس آزادی منفی همان «حرکت بی‌تواضع» هابز یا دنبال کردن بدون مانع تمناها نیست که بتام مطرح کرده است و برخی از منتقدان برلین، از جمله چارلز تیلور،^۱ آنرا همان دانسته‌اند. [۱۵] آزادی منفی برلین انتخاب میان شقوق

مختلف یا امکانهای گزینشی متفاوت است که در ضمن دیگران هم مزاحمتی برای آن فراهم نمی‌آورند. آزادی منفی را نمی‌توان به جانوران نسبت داد (دست‌کم با مفهوم متداولی که از تواناییهای آنها داریم) و در عین حال نمی‌توان آن را در مورد انسانهایی هم به کار برد که در چنان وضعی هستند که اعمال عملاً مقدورشان را نمی‌توانند امکان‌گزینش به حساب آورند - مثلاً اکثریت ساکنان دنیای قشنگ نو.^۱ این بدان معناست که درک و مفهوم برلین از «آزادی بنیادین»، که همان مقدور بودن گزینشهای متفاوت است، همان انگاره معمول تجربی از آزادی عمل بی‌تزام و ممانعت دیگران و طبق تمناهای عملی یا بالقوه خود نیست. طبق درک و مفهوم برلین، فرد عاملی که هرگز به تمناهایش نیندیشیده، هرگز آنها را ارزیابی نکرده، هرگز آنها را نسنجیده است ضرورتاً آن آزادی بنیادین را ندارد. چنین عاملی چون توانایی انتخاب میان شقوق مختلف را ندارد، پس نمی‌تواند آزادی منفی داشته باشد؛ چنین عاملی حتی نمی‌تواند از آزادی منفی محروم هم شود.

به آسانی می‌توان دید که اگر آزادی منفی، آن‌گونه‌ای که برلین درک می‌کند، پیش‌فرضش توانایی انتخاب میان شقوق مختلف است، پس آزادی منفی ریشه‌ای مشترک با آزادی مثبت دارد. برخلاف آزادی منفی که آزادی از مداخله دیگران است، آزادی مثبت آزادی سروری بر خویش، آزادی کنترل عقلانی زندگی خویش است. آشکار است که آزادی مثبت نیز، مانند آزادی منفی، با کاهش یا تضعیف توانایی یا قدرت انتخاب، آسیب می‌بیند و کاهش می‌یابد، البته به طریقی دیگر. ممکن است عاملی در انتخاب خود با مداخله دیگران یا مزاحمت سایر عاملان روبرو نباشد، اما در عین حال توانایی یا قدرت عمل نداشته باشد. ممکن است دلیل این امر عوامل منفی باشد، یعنی نبود یا فقدان چیزی - مثل نبود شناخت، نبود پول، یا نبود سایر منابع - یا ممکن است دلیلش وجود قید و بندهای درونی در نفس خود عامل باشد که مانع از آن

۱. اشاره به رمان آلدوس هاکسلی.

می‌شود که آن فرد عامل بتواند شقوق مختلف را پیش چشم آورد، یا حتی اگر پیش چشم آورد، نتواند بر اساس آنها عمل کند. شرایطی نظیر فوبیا (ترس مرضی) یا منعیهای عصبی و روانی ممکن است راه انتخاب فرد عامل را سد کند، آن هم تا به حدی که شقوق مختلف بر او پوشیده بماند، یا آنکه اضطراب غیر عقلانی و چیرگی ناپذیر مانع از آن شود که او چنان عمل کند که از این امکان انتخاب شقوق مختلف بهره‌ای بگیرد. در این حالت اخیر، قدرت انتخاب از درون ناپود می‌شود. ممکن است عاملی از آزادی منفی زیادی برخوردار باشد، اما در عین حال به دلیل ناتوانی‌اش از انتخاب میان شقوق مختلفی که دیگران راهش را سد نکرده‌اند، به گونه‌ای مثبت و ایجابی به حد افراط غیرآزاد باشد. آنچه در هر دو نوع عدم آزادی مشترک است محدودیت قدرت انتخاب یا ناتوانی در انتخاب است.

در اینجا باید متذکر چندین سوء فهم رایج از گزارش برلین بشویم و آنها را کنار بگذاریم. برلین تحلیلی زبانی، معنایی، یا حتی مفهومی از واژه‌های «رهایی» و «آزادی»، بر طبق الگوی فلسفه زبان عادی آکسفورد در دهه ۱۹۵۰، به دست نمی‌دهد. درک و مفهوم او از شیوه فلسفی چنان است که هرگز گمان نمی‌برد می‌توان با تحلیل کاربرد کلمات بر سردرگمی فلسفی فائق آمد: این اعتقاد همه‌عمری او که مسائل فلسفی در وهله نخست خصلت زبانی ندارند کافی است که این نکته را به ما نشان دهد. او این نکته را به هنگام بحث از این مطلب که دسته‌ای از مسائل فلسفی اصیل هستند که نه خصلت تجربی دارند و نه خصلت صوری، به صورت یک اصل و قانون چنین بیان می‌کند: «روشن است که عدم توافق در مورد تحلیل مفاهیم ارزشی تقریباً همیشه ناشی از تفاوت‌های عمیق‌تری است، زیرا مثلاً مفاهیم حق یا عدالت یا آزادی برای خداپرستان و خدا ناپرستان، جبرگرایان مکانیستی و مسیحیان، هگلیان و تجربه‌گرایان، غیر عقل‌گرایان رمانتیک و مارکسیستها، و غیره از بیخ و بن متفاوت خواهد بود. دست‌کم در نگاه نخست به همان اندازه روشن است که این تفاوت‌ها منطقی یا تجربی نیستند و معمولاً بدرستی جزو مسائلی فلسفی

غیرقابل تقلیل به حساب آمده‌اند.^۱ این بیان و حکم، که در رساله بسیار مهم برلین، «آیا هنوز نظریه سیاسی وجود دارد؟» آمده است، ۱۶۱ فاصله میان درک و مفهوم برلین از شیوه فلسفی را با مفهوم آن نزد پوزیتیویستها، و نیز نزد فیلسوفانی زبانی چون جی. ال. آستین،^۱ تثبیت می‌کند. این حکم همراه با حکمها و بیانهای مشابه بسیار نشان می‌دهد که از نظر برلین هیچ چیز قاطع و تعیین‌کننده‌ای در فلسفه هرگز حول محور معنای واژه‌ها نمی‌چرخد.

بنابراین، استدلال او این نیست که «رهایی» به همان معنای «آزادی منفی» است - یعنی عدم دخالت دیگران در فعالیتهای انتخابی بالفعل و بالقوه فرد. همچنین، به همین دلیل و دلایل دیگر، او معتقد نیست که فقط آزادی منفی است که آزادی اصیل است یا فقط همین آزادی است که ارزشمند است. هرچه باشد، مضمون و درونمایه سخن او دو مفهوم از آزادی است - شاید بنا به اصطلاح راولز (۱۷) بتوان گفت دو برداشت از یک چیز. برلین مؤکداً می‌گوید که «آزادی مثبت و آزادی منفی هر دو مفاهیمی مطلقاً معتبر و ارزشمند هستند»، و «آزادی مثبت... برای زندگی درست و خوب اساسی و ضروری است»؛ (۱۸) او در بیان واضح و نخستین دیدگاهش، عملاً پذیرفته بود که این دو اندیشه و تصور «به نظر نمی‌رسد که فاصله منطقی زیادی از هم داشته باشند - همان‌طور که بیان منفی و مثبت یا سلبی و ایجابی یک چیز از نظر منطقی نمی‌توانند فاصله زیادی از هم داشته باشند.» اما در عین حال او در ادامه مطلب می‌گوید: «مفاهیم "مثبت" و "منفی" آزادی در طول تاریخ در دو جهت متباین، و نه همیشه با طی مراحل منطقاً معتبر، بسط یافته‌اند و در نهایت در تضاد مستقیم با هم قرار گرفته‌اند.» (۱۹) بر همین اساس، نظر برلین این است که عدم آزادی مثبت و منفی ریشه مشترکی دارند و آن نفی یا نقض یا ضعف همان قدرت انتخاب یا Willkür بنا به اصطلاح کانت است. آزادی مثبت و آزادی منفی، هریک تجسم مفهومی معتبر و ارزشمند از آزادی است، یا حتی

۱. J. L. Austin (۱۹۱۱-۱۹۶۰). فیلسوف بریتانیایی.

شاید بتوان گفت هریک جنبه یا بُعد متفاوتی از «آزادی بنیادینی» است که Willkür مشخص و معین می‌کند. اما از نظر تاریخی این دو اندیشه یا تصور از آزادی چنان بسط و تکوین یافته‌اند که اکنون نماینده ارزشهای متمایز، خیرها یا وضعیتهای مختلف، هستند؛ و چندان متمایز که درواقع عملاً در اکثر موارد رقیب هم به حساب می‌آیند.

اصرار برلین بر اینکه این دو مفهوم آزادی متمایز و غالباً در تضادند در جهت نشان دادن نادرستی عقیده آن‌دسته از منتقدان اوست که دل درگرو تحلیل مفهومی و صوری از سخن^۱ آزادی دارند که طبق آن تمایز میان دیدگاههای مثبت و منفی از آزادی صرفاً معنایی هستند. این ادعای مکالم^۲ (۱۲۰) است که از نظرش آزادی رابطه‌ای سه‌گانه است که هم تصور مثبت و هم تصور منفی از آزادی با آن جور درمی‌آیند، و نیز ادعای فاینبرگ^۳ است که در نظرش آزادی مفهومی چهارگانه است و چهار نوع قید و بند بر آزادی را مشخص می‌کند: بیرونی، درونی، مثبت، و منفی. ۱۲۱) برلین در برابر مکالم بدرستی چنین استدلال می‌کند (۱۲۲) که معنای اصلی آزادی و رهایی دوگانه است و نه سه‌گانه، زیرا هر عاملی ممکن است دلش بخواهد فارغ از قید و بند باشد و در عین حال عمل خاصی نباشد که دلش بخواهد در این حال انجام دهد: بنابراین آن طرح صوری که مکالم برای سخن آزادی پیش می‌نهد – عامل A از قید و بند B برای انجام عمل C آزاد است – ریشه ابتدایی اندیشه و تصور آزادی را، که صرفاً رد و طرد قید و بندهای تحمیلی دیگران است، دربر نمی‌گیرد. در برابر فاینبرگ، برلین می‌تواند با قدرت استدلال کند که طرح چهارگانه زیاده از حد واسع و مبسوط است و قید و بندها و شرهایی را قید و بند بر آزادی به حساب می‌آورد که به هیچ‌روی عدم آزادی نیستند (مثل سردرد، ناتوانی و غیره). به عبارت دیگر، مشکل طرح فاینبرگ این است که عملاً اجازه می‌دهد هر خیر و شری که می‌تواند رفتار انسانی را مقید و محدود کند قابل تعبیر و

1. discourse

2. McCallum

3. Feinberg.

ترجمه به سخن آزادی باشد. این طرح زیاده از حد سهل انگارانه و گل و گشاد است و حکم اسقف باتلر^۱ را (که برلین غالباً نقل می‌کند) نقض می‌کند: «چیزها و اعمال همانی هستند که هستند، و پیامدشان همان خواهد بود که خواهد بود: پس چرا باید به دنبال این باشیم که فریب بخوریم؟» نتیجه تحلیل فاینبرگ و تحلیلهای مشابه این است که آزادی را در مقام ارزش سیاسی شاخص و متمایز از میان می‌برند.

برلین در بیان و حکمی مشهور تأکید کرده است که «معنای بنیادین آزادی، آزادی از زنجیر، آزادی از زندان، و آزادی از بردگی به دست دیگران است. باقی همه امتداد همین معنا یا معنایی استعاری هستند.» (۲۳) در اینجا استدلال برلین این نیست که فقط همین معنای آزادی است که با استفاده عادی از این کلمه یا شهود زبانی سازگار است، بلکه این است که بنیادی‌ترین عدم آزادی را عمدتاً باید در محدود کردن انتخاب میان شقوق مختلف توسط دیگر عاملهای انسانی جست. دلیل او برای اعتقاد به چنین دیدگاهی تا حدودی این است که مسئله اصلی برای او آزادی بین انسانها، آزادی مدنی یا اجتماعی یا سیاسی است و نه «آزادی» که انسانها در تسلیم شدن به اراده خداوند، تسلیم شدن به «حکم مطلق»، یا (اگر رواقی باشند) در یکسان‌نگاری خود با نظم طبیعی یا عقلانی ممکن است بیابند. او از بیخ و بن آموزه‌ها و پیش‌فرضهای عقلانی و مونیستی را که در تاریخ فلسفه با اندیشه آزادی مثبت هم‌نشین شده‌اند رد می‌کند. در نظر برلین، آزادی، حتی آزادی مثبت، همیشه متضمن انتخاب است و هرگز مُرادف با بازشناختن ضرورت نیست. مشکل بتوان نظری درباب آزادی یافت که بیش از نظر اسپینوزا در کتاب اخلاق با نظر برلین در این باب متضاد و بیگانه باشد. با این همه، حتی مفهوم اسپینوزا از آزادی، که آن را بازشناسی فردی ضرورت می‌داند، از نظر برلین بسی بهتر از مفاهیم متأخر آزادی مثبت، مثلاً مفهوم هگل است، زیرا اسپینوزا دست‌کم آزادی مثبت را

خودمختاری فردی می‌داند و نه خودفرمانی جمعی. مکافات آزادی مثبت زمانی است که این مفهوم یکپارچگی کمونته یا باهماد^۱ را در خودفرمانی هماهنگ می‌بیند، و در این حالت است که این مفهوم از مفهوم اصیل آزادی بدل به مفهومی کاذب می‌شود، روایتی از ارزشی دیگر که در لباس مبدل آزادی عرضه می‌شود (البته به دلایلی که سعی خواهم کرد در زیر روشن کنم، آن مفهوم اصیل آزادی مثبت هم در نهایت برای برلین از نظر فلسفی قابل دفاع نیست). آن‌گونه که برلین می‌گوید، همین مکافات است که دامنگیر ایدئالیستهای آلمانی، از جمله فیشته و هگل، می‌شود.

باید اعتراف کرد که ظاهراً در گزارش برلین در اینجا گره و مشکلی هست، زیرا مفاهیم آزادی مثبت در معنای خودرهبری عقلانی فرد، و در معنای خودمختاری جمعی هماهنگ، خودشان به گونه‌ای تجزیه‌ناپذیر و تفکیک‌ناشدنی در آن مفهوم مثبت آزادی که بنژامن کونستان^۲ در «آزادی قدیم و جدید» به یونانیان نسبت داده است ترکیب شده‌اند، و برلین هم اذعان کرده است که دین زیادی به این نوشته کونستان دارد. (۳۴) به نظر می‌رسد که ناخوشایندترین ویژگی آزادی مثبت، یعنی آمیختگی خودرهبری فردی با خودفرمانی جمعی در آن، از همان آغاز، در نظر یونانیان نسبت به آن، وجود داشته است. پس برای برلین دشوار است که معتقد باشد مفاهیم بعدی آزادی مثبت، در معنای خودفرمانی جمعی، انحرافی از مفاهیم پیشین و مشروعتر آن در معنای خودمختاری فردی است. ظاهراً کونستان در اعتقاد به اینکه معنای باستانی یا مثبت آزادی خودفرمانی جمعی بوده است و مفهوم منفی آزادی مفهومی اکیداً مدرن است دلایل محکمتری از برلین دارد.

مشکل دیگری هم وجود دارد و آن این است که گرچه مفهوم منفی آزادی به ظاهر اکیداً مدرن است، اما به نظر نمی‌رسد که این مفهوم اکیداً لیبرالی باشد.

۱. community

۲. Benjamin Constant, (۱۷۶۷-۱۸۳۰). نویسنده و سیاستمدار فرانسوی.

دو تن از سرسخت‌ترین مبلغان و مدافعان آن - هابز و بنتام - لیبرال نبودند، و بسیاری از لیبرالها، از جمله کانت و جان استیوارت میل، مفاهیم مثبت آزادی را استقلال و خودمختاری می‌دانستند. حتی خود برلین هم این نکته را می‌پذیرد که درک و مفهوم کانت از آزادی فردی همان استقلال و خودمختاری عقلانی بوده است؛ (۲۵۱) و این واقعیت که موضوع رساله درباره آزادی میل محدودیت آزادی منفی با جبر و زور قانونی نیست بلکه مهارى است که «زور و اجبار اخلاقی» عقیده عمومی مهاجم و تجاوزگر بر استقلال و خودمختاری فردی می‌زند گواه صادقی است که نشان می‌دهد میل هم درک و مفهومی مشابه درک و مفهوم کانت از آزادی داشته است. همان‌گونه که مثال این دو متفکر لیبرال شاخص ثابت می‌کند، یقیناً هیچ پیوند ضروری میان مفهوم منفی آزادی و لیبرالیسم نیست. در لیبرالیسم خود برلین هم این پیوند با گزارش او از ارزش آزادی منفی به وجود می‌آید که در آن او برخلاف هابز و بنتام آزادی منفی را در وهله نخست وسیله‌ای برای ارضای نیازها و خواستها نمی‌بیند، بلکه آن را شرط خودآفرینی از طریق دست زدن به انتخاب تلقی می‌کند. به عبارت دیگر، این توضیح برلین در مورد ارزش آزادی منفی است که ضامن محتوای لیبرالی این مفهوم اکیداً مدّرن می‌شود. اما نظر برلین این نیست که مفهوم منفی آزادی جایگاهی منحصر به فرد و قوام‌بخش در سنت لیبرالی دارد؛ چنین نظری نمی‌تواند تاب موشکافیهای تاریخی را بیاورد. به عکس، ظاهراً نظر برلین این است که سنت لیبرالی خود خصلتی پیچیده و مرکب و درواقع پلورالیستی دارد و مفاهیم مختلفی از آزادی را در خود جای داده است؛ اما مفهوم منفی آزادی بیش از سایر مفاهیم قابل دفاع است و بیش از همه آنها با دل‌بستگی لیبرالها به تنوع و تسامح توافق دارد، زیرا به هیچ‌روی متکی بر آن آموزه‌های عقلی و مونیستی نیست که با مفهوم مثبت آزادی همراهند. به عبارت دیگر، این مشکلی آشکار در گزارش برلین از تکوین و بسط تاریخی دو اندیشه مختلف از آزادی، کلیدی برای درک بنیادی‌ترین دلیل او برای ردّ آزادی مثبت به عنوان مناسبترین مفهوم آزادی به دست ما می‌دهد. این

کلید همانا مفهوم عقلانی و مونیستی از خیر است که برلین به دیدگاه مثبت نسبت می‌دهد. به گفته برلین، در دیدگاه مثبت، چه سقراطی و چه رواقی، چه اسپینوزایی و چه کانتی، چه هگلی و چه فیشته‌ای، آزادی در انتخاب نیست بلکه در اطاعت از اراده‌ای عقلانی است. پیش‌انگاره انتخاب رقابت اصیل میان خیرهای متضاد است، حال آنکه اراده عقلانی یک و فقط یک راه و مسیر عمل، و یک شیوه زندگی را برای فرد نشان می‌دهد. علاوه بر این، در افلاطون، چنانکه در سقراط و ارسطو، اراده عقلانی برای هر فرد همانی است که برای همه افراد است: همه اراده‌های عقلانی معطوف به یک هدفند که آن هدف نیز خود برای همه یکی است. پس، در عین اینکه برای هر عاملی یک شیوه زندگی هست که منحصرأ برای او عقلانی است، همه عاملان در همان شیوه زندگی مشترک خواهند بود، زیرا این شیوه برای همه یکی است. درست است که امکان دارد خویشتنهای تجربی زنان و مردان واقعی در معرض کشاکشهای اهداف و تمنیات متعارضی باشند که رقابت میان خیرها و ارزشهای ستوده به وجود می‌آورد، و این کشاکشها و تعارضات در روابط میان عاملان متجلی شود، اما اراده عقلانی، زمانی که به سمت نظم طبیعی یا «صورت خیر» جهت یافت، دیگر نمی‌تواند حاوی چنین تعارضاتی باشد، زیرا این تعارضات نشانه بی‌خردی یا حتی غیرواقعی بودن هستند. آزادی برای عاملانی که بدین نحو به تصور درآمده‌اند در انتخاب میان آلترناتیوها و شقوق مختلف اصیل و رقیب نیست، بلکه در تعقیب و اختیار کردن چیزی است که عقلانی یا درست است. آزادی در پابندی به امر حقیقی و امر خیر است که برای هر کس و همه یکی و همان است.

پیامدهای ضمنی این دیدگاه برای سیاست‌ورزی است که در نظر برلین خطرناکترین و بدترین ویژگی آزادی مثبت است. زیرا اگر آزادی اصیل فرصت و امکان تعقیب خیر باشد، و اگر همه خیرهای واقعی با هم سازگار و درواقع برای همه و هر کس یکی باشند، آنگاه جامعه یا باهمادی متشکل از اشخاص حقیقتاً آزاد، جامعه یا باهمادی خواهد بود که در آن هیچ تضاد و کشمکش

مهمی میان ارزشها، آرمانها، و منافع وجود نخواهد داشت و در آن اراده‌های عقلانی یا واقعی یکسان با هماهنگی با هم جفت و جور خواهند شد. می‌توان گفت این همان نگاه روسو به «اراده عمومی» بود. اما این نگاه، نگاه غیرلیبرالی خطرناکی است، زیرا معنای ضمنی آن این است که همه تضادها و کشمکشهای اخلاقی، اجتماعی، یا سیاسی نشانه‌ای شوم از بی‌اخلاقی یا بی‌خردی، یا دست‌کم، خطا هستند. عمیقترین پیش‌انگاره مونیستی این دیدگاه این است که بایستی ضرورتاً میان انسانهای آزاد نوعی همسانی اراده وجود داشته باشد، به نحوی که آنها بتوانند - دست‌کم در حد آرمانی - جامعه یا باهمادی بی‌تضاد و بی‌کشمکش پدید آورند. در نظر برلین، همین پیش‌انگاره، همراه با نگاه آسیب‌شناختی آن به تضاد و کشمکش و بیمارگون دانستن ذاتی تضاد و کشمکش است که زیربنای همه اشکال توتالیتاریسم از دوران ژاکوبینها تا دوران اخیر را تشکیل می‌دهد. علاوه بر این، اگر این دیدگاه مونیستی خود ذاتی مفاهیم مثبت آزادی باشد - که به گمان او چنین است - آنگاه این مفاهیم، به دلیل همین نقص، ذاتاً در معرض سوء استفاده هستند و نه مانند آزادی منفی و همه آرمانهای سیاسی اصیل در معرض سوء استفاده امکانی در عمل.

در واقع اندیشه محوری برلین همین رد نگاه مونیستی و پافشاری پلورالیستی بر تنوع و عدم توافق و قیاس‌ناپذیری خیرهای اصیل انسانی است. همچنین اندیشه جانب‌بخش گزارش او از آزادی نیز همین است. آزادی منفی را باید به عنوان گونه بنیادین آزادی ستود و اختیار کرد، زیرا این آزادی با تنوع رقابت‌آمیز اهداف و خیرهای انسانی بیش از هر نوع آزادی دیگر سازگاری دارد. آزادی مثبت، هرچند خود گونه‌اصیلی از آزادی است زیرا به خودسروری ربط می‌یابد، اما به آسانی، و به اعتقاد برلین، به گونه‌ای ناگزیر فساد می‌پذیرد و تبدیل به عقل‌گرایی اخلاقی می‌شود که تخیلی و همی بیش نیست و برای انتخاب و قدرت‌گزینش مهلک است. (شاید حتی شروع آن با چنین تخیل و همی در آموزه افلاطونی یا سقراطی "صورت خیر"، و در آموزه

ارسطویی وحدت فضایل بوده است). زیرا خویشی که سرور خود است در گزارشهای مثبت از آزادی، ندرتاً خویشی تجربی واقعی با همه ویژگیهای خاص، پریشانیها، و نقایصش است، به عکس، این خویشی معمولاً خویشی انتزاعی است، نمونه‌ای مثالی از انسان عقلانی، که از هر نمونه دیگر غیرقابل تمیز و نامتمایز است. در این نگاه و نظر، ریشه آزادی، که در اختلافات و تفاوت‌های عاملان و در تضاد و کشمکشهای میان خیرهایی است که آنها پی می‌گیرند، از میان رفته است.

طبیعت و بنیاد پلورالیسم برلین موضوع فصل بعدی ماست. فعلاً در اینجا اشاره به یک ویژگی اندیشه او، که من در پایان کتاب بدان بازخواهم گشت، بجا و شایسته است. قبلاً گفتیم در آثار برلین گزارشی از طبیعت مشترک بشری که کلی و عام و برای همه یکسان باشد وجود ندارد، زیرا میل به تنوع، اختلاف، تفاوت، خود نتیجه ضمنی توانایی انسان برای انتخاب است. چنین نیست که اشتراک چیزی طبیعی و افتراق یا تفاوت چیزی مصنوعی یا قراردادی باشد؛ به عکس، تنوع و اختلاف بدیهی‌ترین بیان سرشت و طبیعت انسانی در مقام گونه‌ای است که مشخصه زندگی‌اش انتخاب است. در نظر برلین، چنین انتخابی انتخاب میان انواع خیرهایی است که نه تنها متمایز و رقیب یکدیگرند، بلکه بعضاً نامتوافق و قیاس‌ناپذیرند: چنین انتخابی، انتخابی اساسی است که عقل بر آن حاکم نیست. این انتخاب در نهایت همان انتخاب نوعی طبیعت در خودآفرینی فرد یا آفرینش جمعی صورتی از زندگی است. در نظر برلین، طبیعت بشری چیزی در درون ما نیست که در انتظار کشف و تحقق باشد، بلکه چیزی ابداعی است، و دائماً هم از طریق انتخاب از نو ابداع می‌شود و ذاتاً متکثر و متنوع است، و نه مشترک و کلی و عام.

در این مرحله سؤالی درباره وضع و موقع این درک و مفهوم از انسان، که موجودی است که خود را متحول می‌کند، و ربط آن به نظریه اخلاقی و سیاسی برلین پیش می‌آید. مدارک مثبت شناخت‌شناسانه این مفهوم از انسان چیست و چگونه باید آنها را ارزیابی کرد؟ اگر این مفهوم ربطی به تجلیل از دست زدن به

انتخاب دارد، که ویژگی شاخص لیبرالیسم برلین است، آن ربط چگونه است؟ در پاسخ به سؤال نخست، شاید به نظر بیاید که این درک و مفهوم از انسان که گونه‌ای است که با دست زدن به انتخاب خود را دگرگون می‌کند تا حدودی مبتنی بر گواهیهای تفاوت‌های فرهنگی است که در طول تاریخ پدید آمده‌اند. آنچه تاریخ عیان می‌کند طبیعت بشری ثابت و پایداری نیست که در معرض دگرگونیهای جزئی بوده باشد، بلکه گونه‌ای فوق‌العاده خلاق و ابداع‌کننده است که هویت‌های فرهنگی بسیار زیادی داشته است. پذیرش و تأیید اینکه دگرگون شدن طبیعت بشر به دست خود بشر از طریق به کارگیری قدرت انتخاب صورت می‌پذیرد (چیزی که برلین آن را می‌پذیرد و تأیید می‌کند) به معنای این نیست که تغییرات و دگرگونیهای آن نتیجه نیات از پیش اندیشیده است، بلکه بدین معناست که این تغییرات و دگرگونیها بیانگر توانایی انسان برای انتخاب هستند که در هیچ طرح توضیحی جبرگرایانه‌ای نمی‌گنجد. این ادعای آخر متکی بر استدلال‌های برلین علیه جبرگرایی انسانی است و گواه حضور عنصری پیشینی در درک و مفهوم او از انسان است - عنصری که می‌توان گفت از استدلال‌های فلسفی مایه می‌گیرد و نه از گواهیهای تاریخی یا تجربی. بنابراین، بنیاد شناخت‌شناسانه درک و مفهوم برلین از انسان همچون موجودی که دست زدن به انتخاب در طبیعت او کانونی و محوری است تا حدودی فلسفی و تا حدودی تاریخی است. حتی اگر به دلیل اینکه اندیشیدن به گونه‌ای دیگر در حکم غلتیدن در وادی خطای طبیعت‌گرایی اخلاقی خواهد بود، باید روشن باشد که درستی و حقیقت این مفهوم از انسان نمی‌تواند ضامن پذیرفتنی بودن صورتی از لیبرالیسم باشد که در آن به کارگیری قدرت انتخاب مکانی محوری و کانونی در خیر انسانی پیدا کرده است. مفهوم زندگی خوب به معنای زندگی انتخابی، مفهومی است که به شکل بسیار خاصی بسیار فرهنگی است که باید ملاحظات غیر از ملاحظات که برلین در تأیید درک و مفهوم کلی خود از انسان می‌آورد مؤیدش باشد - البته اگر اصلاً بتوان چنین ملاحظاتی را در تأیید آن یافت. درواقع بر گزارش

برلین می‌توان این ایراد را وارد کرد که آنچه این گزارش نشان می‌دهد محوریت دست زدن به انتخاب در طبیعت بشری نیست، بلکه آنچه نشان می‌دهد صرفاً تغییرپذیری آن و تعایلش به تفاوت‌های فرهنگی است - که این دو کار به هیچ‌وجه یکی نیستند. در فصل پایانی این کتاب نشان خواهم داد که به اعتقاد من این نقد روی هم رفته موجه نیست، زیرا، دست‌کم برخی از اشکال تفاوت‌های فرهنگی ناشی از انتخاب میان ارزش‌های نامتوافق و قیاس‌ناپذیر است. اما جا دارد در همین جا به نگرش و بصیرتی که این مسیر انتقاد پیش می‌آورد اشاره‌ای بکنیم - اینکه مفهوم طبیعت انسانی همچون چیزی که فقط تا حدودی معین است و لذا از نظر فرهنگی به میزان زیادی قابل تغییر است (که اگر درست باشد صدق کلی دارد) مفهومی بسیار متفاوت از این است که انسان گونه‌ای است که شاخص‌ترین فعالیت آن، و فعالیتی که پیش‌شرط همه چیزهای ارزشمند در زندگی انسان است، دست زدن به انتخاب است. این مفهوم از انسان با خودفهمی بسیاری از پیروان سنت‌های فرهنگی مُدرن غربی وفق دارد، اما به هیچ‌روی از اندیشه انسان همچون موجودی که خود را دگرگون می‌کند نتیجه نمی‌شود.

اشکال یا صورتهای زندگی که در آن انسانها برای خودشان طبیعت‌های متنوعی را می‌سازند متعدّد و متغیّر هستند؛ این اشکال و صورتهای خود تجسم ارزش‌هایی هستند که به نحوی فروناکاستنی متفاوت و در برخی موارد نامتوافق هستند. همچنین این ارزش‌ها اغلب متضادّ و تلفیق‌ناپذیر هستند. یکی از نتایجی که از این تضادّ و کشمکش عمیق ارزش‌ها میان اشکال متفاوت زندگی در لیبرالیسم آگونیستی برلین می‌توان گرفت این است که هیچ اصل آزادی نمی‌توان یافت که بر همه این اشکال متفاوت پل بزند و هیچ ساختاری از حقوق بنیادین یا مجموعه‌ای از آزادی‌های اساسی نمی‌توان یافت که محتوایش ثابت و قطعی باشد و دامنه‌ای موافق و سازگار با همه اشکال زندگی داشته باشد. به عکس، تضادّ و کشمکش و رقابت وارد خود حوزه آرمان آزادی هم می‌شود، زیرا معلوم می‌شود که آزادی‌های ما ارزش‌هایی رقیب و

نامتوافق هستند که ما باید در میان آنها دست به انتخاب بزنیم بی آنکه از معیار عقلانی جامعی ماورای این تضادها برخوردار باشیم.

از درک و مفهومی که برلین از آزادی منفی دارد و آنرا مرکب از آزادیهای متنوع و غالباً متضاد و بعضاً نامتوافق می‌داند نتیجه می‌شود که هیچ نظریه یا اصلی نمی‌توان یافت که معین کند چگونه باید این تضادها را حل کرد. درواقع، چون ممکن است آزادیهای منفی همگی ارزشمند اما نامتوافق و قیاس‌ناپذیر باشند، پس هیچ نظریه یا محاسبهٔ اختیارگرایانه‌ای نمی‌تواند باشد که به ما بگوید چه زمانی آزادی منفی به حداکثر می‌رسد و بیشینه می‌شود. آیزایا برلین در قطعه‌نوشته‌ای مهم، که متأسفانه غالباً بدان اعتنایی نمی‌شود، این نکته را چنین بیان می‌کند:

«آزادی منفی» چیزی است که حدود آن را در هر مورد نمی‌توان به آسانی مشخص کرد... حدود آزادی من، بستگی به عوامل زیر دارد: الف. چه تعداد امکان به روی من گشوده است (هرچند شیوهٔ شمارش این امکانها هرگز نمی‌تواند فراتر از شیوه‌ای احساسی باشد. امکانهای عمل چیزهای مشخصی مثل سیب نیستند که بتوان به طور کامل شماره‌شان کرد)؛ ب. بالفعل کردن هریک از این امکانها چقدر ساده یا چقدر دشوار است؛ ج. با توجه به شخصیت و موقعیت و شرایط من، آن امکانها در قیاس با یکدیگر چه درجه‌ای از اهمیت در طرح و نقشه‌ای دارند که من برای زندگی دارم؛ د. تا چه اندازه دروازهٔ این امکانها با اعمال ارادی انسانی گشوده یا بسته می‌شود؛ ه. امکانهای مختلف چه از نظر فرد عامل و چه از نظر احساسات عمومی اجتماعی که فرد عامل در آن زندگی می‌کند چه ارزشی دارند. همهٔ این ابعاد را باید در هم «ادغام» کرد و نتیجه‌ای گرفت که ضرورتاً هرگز دقیق یا قطعی نیست. چه‌بسا انواع و درجاتی از آزادی باشند که با هم متوافق و قیاس‌پذیر نباشند و نتوان با مقیاس واحدی اهمیت آنها را معین کرد. ۱۲۶۱

در اینجا استدلال برلین این است که داوری آزادی مقایسه‌ای یا نسبی (و در این مورد آزادی منفی) خود نوعی داوری ارزشی است؛ این‌گونه داوری‌ها ارزیابی‌های خنثی یا فارغ از ارزش امور در جهان انسانی نیستند تا حتی آنهایی که داوری‌های ارزشی متفاوت و متباین دارند در موردشان به توافق برسند. درواقع، او می‌خواهد بگوید حتی افرادی که به خیرها یا ارزشهای یکسانی اذعان دارند داوری‌های متفاوتی درباره آزادی مقایسه‌ای خواهند داشت، زیرا هریک از آنها قدر و اعتبار متفاوتی برای آزادیهای متفاوتی قائل خواهد بود که از نظر ارزش نامتوافق و قیاس‌ناپذیرند.

اینکه برلین می‌پذیرد که در دل خود آزادی منفی هم عدم توافقهایی هست و نیز گزارشی که در مورد انواع راههای محدود شدن این نوع آزادی می‌دهد واجد دو نکته است که احتمالاً اهمیت زیادی دارند. نکته نخست اینکه او آزادی منفی را ارزشی «مطلق» به حساب نمی‌آورد که نباید آن را با ارزشهای دیگر سنجید و در قیاس آورد. به همین دلیل، او اولویت بی‌قید و شرط آزادی را بر سایر ارزشهای سیاسی، که در لیبرالیسم کانتی جان راولز مطرح است، نمی‌پذیرد و در مقابل بر این نکته پای می‌فشارد که موازنه میان آزادی و سایر ارزشها غالباً مشروع و درواقع اجتناب‌ناپذیر است. این نظر برلین که هیچ اصلی نمی‌تواند وجود داشته باشد که به ما بگوید چگونه موازنه‌ای میان آزادی منفی و سایر ارزشها در مواردی که نامتوافق یا قیاس‌ناپذیرند برقرار کنیم، سؤالهایی را در مورد رابطه پلورالیسم ارزشی او و لیبرالیسمش پیش می‌آورد که من در جریان بحث و تفسیر اندیشه او مکرراً بدان بازخواهم گشت.

نکته دوم این است که گزارش او از ابعاد مختلف محدود کردن و مقید ساختن آزادی نشان می‌دهد که او گمان نمی‌برد که فقط با اعمال زور و جبر است که این آزادی محدود می‌شود. طیف عواملی که برلین آنها را محدودکننده آزادی منفی فرد می‌داند بسی وسیعتر از اینهاست. درواقع، او در جاهای دیگری از نوشته‌هایش (۱۳۷) به صراحت می‌گوید که عدم آزادی منفی، و ممانعت دیگران از انتخاب آزادانه فرد را نبایستی لزوماً ناشی از مداخله

دیگران با استفاده از زور و جبر دانست، بلکه تنها پیش فرض آن مسئولیت معقول فرد در برابر پیامدهای ناخواسته عمل انسانی است. بدین ترتیب ممکن است آزادی منفی در نتیجه عمل حذف هم به همان اندازه مداخله عامدانه دیگران کاهش یابد: آنچه لازم است تا آزادی منفی را به مخاطره بیفکند قصد و نیت نیست، بلکه تغییرپذیری حالتهای اجتماعی و مسئولیت فرد در قبال آنهاست. علاوه بر این، برلین به صراحت می گوید که هرگاه ما دست به دאوری در مورد این نوع آزادی منفی گسترده تر می زنیم نیاز به نظریه ای اجتماعی داریم که تغییرپذیری ترتیبات اجتماعی و علل وضع موجود آنها را تبیین و مشخص کند. به سخن خود او: «اگر در اختیار نداشتن وسایل مادی مربوط به نداشتن توانایی ذهنی یا جسمی باشد، آنگاه من دیگر صرفاً از فقر سخن نخواهم گفت، بلکه پای محرومیت از آزادی را به میان خواهم کشید، البته صرفاً اگر این نظریه را پذیرفته باشیم که چنین وضعی علل اجتماعی دارد و انسانها مسؤول وضع موجود هستند... معیار ستم آن نقشی است که به گمان من دیگران، مستقیم یا غیر مستقیم، خواسته یا ناخواسته، در عقیم گذاشتن آمال من ایفا کنند.»^{۱۲۸۱} پس دאوری درباره آزادی منفی فارغ از ارزش، خشتی، یا فارغ از نظریه نیست. به عکس، در گزارش برلین، این دאوری از داوریهای ارزشی است که غالباً عدم توافقها را دربر می گیرد، و بستگی به ادعاهایی نظری دارد که بی گمان غالباً ادعاهایی پیچیده و مناقشه آمیزند. آزادی منفی البته همچنان همان انتخاب میان شقوق مختلف بدون ممانعت و تراحم دیگران است؛ اما حال دیگر اینکه چه چیزی را مانع یا مزاحمت به حساب آوریم محل بحث و مناقشه است و واقعیتی بی چون و چرا نیست. مطرح کردن این نکات بجا و مناسب است، حتی اگر صرفاً برای نشان دادن تضاد عمیق درک و مفهوم برلین از آزادی منفی با مفهوم آن نزد پوزیتیویستهای چون اوپنهایم^{۱۲۹۱} باشد که سودای زبانی در مورد آزادی را در سر دارند که کاملاً از

معانی ضمنی ارزشی و از ادعاهای نظری مناقشه‌آمیز عاری شده است. درک و مفهومی چنین پوزیتیویستی دورترین درک و مفهوم ممکن از گزارش برلین از آزادی است.

تا بدینجا ما به صورتی مبسوط به گزارش برلین در مورد ارزش آزادی، اعم از مثبت یا منفی، نپرداخته‌ایم. از آنچه تاکنون درباره دیدگاههای او گفته‌ایم باید روشن شده باشد که او نمی‌تواند همان تصویری را از ارزش آزادی داشته باشد که در دیدگاههای تجربه‌گرایان یا فایده‌گرایان سنت انگلیسی-آمریکایی مطرح است - دیدگاههایی که آزادی را وسیله‌ای برای ارضای نیازها و خواسته‌ها قلمداد می‌کنند. در نوشته‌های او به بیانها و احکام بسیاری در این مورد برمی‌خوریم که در واقع می‌گویند آزادی از خیرهای ذاتی و ارزشی غائی است، و نه صرفاً وسیله‌ای برای ارضای تمنیات انسانی.^{۱۳۰} اما با این حساب، اگر ارزش آزادی، خصوصاً آزادی منفی، در ارضای نیازها و خواسته‌ها، یا به هر صورت در عقیم نماندن ارضای تمنیات بر اثر مداخله دیگران نیست، پس در چیست؟ جوزف راز، در عمیقترین بحث موجود در این زمینه در فلسفه معاصر از زمان برلین به بعد،^{۱۳۱} می‌گوید که ارزش اصلی آزادی منفی در سهمی است که این آزادی در دست یافتن به آزادی مثبت استقلال و خودمختاری دارد. در اینجا راز منظور از این نیست که آزادی منفی عدم مداخله پیش شرط ضروری استقلال و خودمختاری است یعنی مثلاً وسیله‌ای مفید برای رسیدن به آن است؛ نه، منظور او این است که یکی از اجزای سازنده و مقوم عاملیت خودمختارانه این است که فرد تابع اراده دیگران نباشد. اما در نظر راز، عدم مداخله صرفاً یک جنبه از استقلال و خودمختاری است و استقلال و خودمختاری جنبه‌های متعدد دیگری هم دارد، از جمله توانایی سنجش و تعمق عقلانی، در اختیار داشتن منابع و امکانات مناسب برای دست زدن به عملی معنی‌دار، و سلسله‌ای طولانی از امکانه‌های گزینشی ارزشمند که بتوان در میان آنها دست به انتخاب زد. آنچه در نظر راز در مقام خیر ذاتی قرار می‌گیرد استقلال و خودمختاری است و نه آزادی منفی، و تمام یا بیشتر ارزش

آزادی منفی در این است که تقویت‌کننده استقلال و خودمختاری است. استدلال راز عمق و ظرافت زیادی دارد، با این‌همه روشن است که این استدلال برای برلین قابل قبول نیست. علتش هم یک چیز است، ارزش ذاتی آزادی، بخصوص آزادی منفی، در این است که تجسم «آزادی بنیادین» انتخاب است - نه انتخاب عقلانی میان خیرهای اصیل و امکانهای ارزشمندی که استقلال و خودمختاری مشخص می‌کند، بلکه انتخاب در معنای محض و بی‌قید و شرطش. چنین انتخابی ممکن است بوالهوسانه، غریب، انحرافی، نامعقول، دون‌کیشوت‌وار، یا خودویرانگر باشد؛ اما به هرصورت انتخاب است و در مقام انتخاب منبع و منشأ ارزش آزادی منفی (و آزادی مثبت در مفاهیم اصیل آن) است. از نظر برلین، خطر گزارش راز در این است که ارزش آزادی را منحصر به انتخاب عقلانی اهداف ارزشمند می‌کند. این جنبه از لیبرالیسم راز به صورتی محتوم از خصلت «کمال‌گرایی» آن نشأت می‌گیرد - یعنی از این واقعیت که اخلاق سازنده آن اخلاقی است که در آن شخصیت آرمانی انسان و مفهوم زندگی خوب جنبه اساسی و کانونی دارند. در لیبرالیسم راز، آزادی فقط تا بدانجا ارزشمند است که سهمی در زندگی خوب داشته باشد - زندگی خوبی که معیارش دنبال کردن عقلانی امکانهایی است که ارزش انتخاب دارند. بنابراین لیبرالیسم راز به نحو خطرناکی به لبه پرتگاه وفق دادن آزادی با عقل یا فضیلت می‌رسد، چیزی که برلین آن را نقص مهلکی در اغلب مفاهیم و درکهای مثبت از آزادی می‌داند.

درست است که ممکن است مفاهیم مختلف استقلال و خودمختاری بازتر یا بسته‌تر باشند و امکان کمتر یا بیشتری برای انتخاب اصیل میان خیرها و صورتها و اشکال زندگی فراهم آورند، اما به نظر می‌رسد که همه این مفهوما بایستی انتخاب خودمختارانه را به تعقیب عقلانی خیر پیوند دهند. همین محدود کردن آزادی فردی به این شکل یا صورت از زندگی است که برلین نمی‌تواند آن را بپذیرد. دیدگاه برلین از جهت دیگری هم مخالف دیدگاه راز است. به نظر می‌رسد که در نظریه راز پایه و زمینه آزادی و تساهل و

تسامح، پلورالیسم اخلاقی رقابتی است، یا به عبارت دیگر تنوع فروناکاستنی خیرهای نامتوافق یا قیاس ناپذیر است. برخی از این خیرها از اساس نمی‌توانند با هم تلفیق شوند؛^[۳۲] آنها نمی‌توانند در شخص واحد یا زندگی واحدی گرد آیند. با این حساب، رژیمی از آزادی و تساهل و تسامح لازم می‌آید، زیرا چنین رژیم امکان می‌دهد تا شاهد شکوفایی هرچه بیشتر و هرچه متنوع‌تر انسانها باشیم، بسی بیشتر و متنوع‌تر از آنکه در محدوده زندگی یک فرد، یا در محدوده جامعه‌ای که یک مفهوم و درک واحد از خیر بر آن حاکم است، می‌تواند جای بگیرد. روشن است که این استدلال راز نکات مشابه فراوانی با استدلال برلین دارد.

اما استدلال راز در حساسترین نقاط از استدلال برلین فاصله می‌گیرد. زیرا در گزارش راز، پلورالیسمی که در پناه رژیم آزادی هست پلورالیسم خیرها و نیکیها، پلورالیسم صورتهای ارزشمند زندگی و امکانهای انتخاب ارزشمند است. پلورالیسم او — جز امکانی که برای خطاپذیری انسان قائل می‌شود — شرها، یا صورتهایی از زندگی را که ارزش ذاتی ندارند یا ارزش ذاتی‌شان اندک است دربر نمی‌گیرد. درواقع، در گزارش راز، ارزش استقلال و خودمختاری خود ظاهراً تردیدآور و پیچیده است. در نظر او، استقلال و خودمختاری جزئی ضروری از صورتهای خوب زندگی است که در دسترس عاملانی است که در محیط تاریخی و اجتماعی نظیر محیط خود ما زندگی می‌کنند — محیطی که بسیار سیال و پراکنده است، و نیازمند استدلال باریک‌اندیشانه و دست زدن به انتخابهای متأملانه است، محیطی که بسیار تغییرپذیر است و غیره. پس در گزارش راز ارزش استقلال و خودمختاری بستگی به متن و زمینه دارد و جزئی سازنده از صورتهای شکوفایی زندگی بشری است که در بسترهای تاریخی و فرهنگی معینی، نظیر بستر تاریخی و فرهنگی فعلی ما، به دست‌آمدنی است. بنابراین، در گزارش راز آنچه ارزشمند است انتخاب خودمختارانه، و به طریق اولی انتخاب محض، نیست، بلکه صورتی از زندگی است که انتخاب می‌شود. انتخاب خودمختارانه زندگی

بی‌ارزش، اگر چنین چیزی وجود داشته باشد، بی‌ارزش است هرچند خودمختارانه باشد. نظر راز در مورد رابطه انتخاب خودمختارانه با زندگی خوب ظاهراً کاملاً ارسطویی است، زیرا طبق نظر او انتخاب خودمختارانه، هرچند به عنوان جزئی ضروری وارد صورتهای بسیاری از شکوفایی و اعتلای بشری می‌شود، فقط در صورتی ارزش دارد که جزء سازنده صورتی از زندگی یا فعالیتی باشد که خود ارزش ذاتی دارد. بدین ترتیب باید گفت ارزش خودمختاری در نظر راز نیز مانند ارسطو بیشتر ابزاری است تا اینکه ذاتی باشد.

برلین منکر این نیست که استقلال و خودمختاری خیر و حتی شاید خیری ذاتی است، هرچند خیری بسی بفرنجتر و مسئله‌سازتر از آن‌که در فلسفه کانتی در رؤیایش هستند؛ اما برلین منکر این است که خیر و خوبی آزادی منفی مشتق و برگرفته از خیر و خوبی استقلال و خودمختاری است. این بدان معنا نیست که خیر و خوبی آزادی منفی مشتق و برگرفته از سهم آن در ارضای خواسته‌ها و نیازهاست، همان چیزی که من خود به هنگام تأیید گزارش متفاوت راز از ارزش آن در مقام سازنده و مقوم استقلال و خودمختاری پیش کشیده‌ام؛^{۱۳۳۱} زیرا نظر برلین این نظر کاملاً متفاوت است که آزادی منفی در وهله نخست بدین دلیل ارزشمند است که شرط خودآفرینی از طریق دست زدن به انتخاب است. راهبرد و نگرش برلین در اینجا راهبرد و نگرش عمیقی است که می‌گوید چون فرد خودمختار صرفاً یکی از انواع خویشنهایی است که می‌تواند از طریق دست زدن به انتخاب خلق شود، پس آنچه به آزادی منفی ارزش می‌دهد خودآفرینی است و نه استقلال و خودمختاری. همچنین در اندیشه برلین چیزی شبیه نظر ارسطویی، که ظاهراً راز بدان قائل است، وجود ندارد، یعنی اینکه ارزش دست زدن به انتخاب در این است که وسیله‌ای است برای شکوفایی انسان. خیر و خوبی آزادی منفی برای برلین در این واقعیت نهفته است که بیانگر انتخاب است، و خیر و خوبی انتخاب نیز در این واقعیت نهفته است که ما آفریده‌هایی هستیم که خود تا حدودی آفریننده‌ایم و تا حدودی از طریق انتخابهایمان زندگیمان را رقم می‌زنیم. اینکه آیا چنین

گزارشی از ارزش آزادی منفی واقعاً اخلاق سیاسی لیبرالی را پی می‌ریزد که در آن ارتقای آزادی منفی در درجه اول اهمیت قرار دارد یا نه، مسئله‌ای است که ما بارها و بارها بدان بازخواهیم گشت. در این مرحله از توضیح و استدلال، جا دارد به این نکته اشاره کنم که تفاوت میان نقش انتخاب در گزارش برلین از ارزش آزادی منفی با نقش انتخاب در مفهوم راز از استقلال و خودمختاری ظاهراً تفاوت ظریفی است، اما همچنان اهمیت حیاتی دارد. زیرا پلورالیسمی که آزادی منفی تجویز می‌کند فقط پلورالیسم خیرها و خوبیها نیست - این پلورالیسم در خود پلورالیسم بدها و بی‌ارزشها را هم جای می‌دهد زیرا بر آزادی انتخاب آنچه در نهایت ارزش انتخاب ندارد هم صحت‌های می‌گذارد. با این حساب، در نظر برلین، آزادی منفی ارزش ذاتی دارد، حتی زمانی که به خودمختاری یا انتخاب خیر نمی‌انجامد. آزادی منفی حتی در آن موارد هم ارزش دارد، زیرا شرط خودآفرینی است.

در اینجا دیدگاه برلین خویشاوندیها و شباهتهای خود را با دیدگاههای رمانتیکها، و اندیشه «تکوین و تحول»^۱ آشکار می‌کند - اندیشه‌ای که لیبرالهای کلاسیک آلمانی، نظیر فون هومبولت،^۲ به کار گرفتند و بعدها نیز جان استیوارت میل آنرا اختیار کرد. تفاوت دیدگاه برلین با لیبرالیسم فون هومبولت و جان استیوارت میل در این است که لیبرالیسمهای این دو تن کمال‌گرا هستند: ارزش انتخاب در فون هومبولت و جان استیوارت میل ناشی از نقش اساسی آن در «برملا کردن» تواناییها یا طبیعت منحصر به فرد خویشتن فرد است. اما برلین هرگونه مفهوم «ذات‌باورانه»^۳ خویشتن را که طبق آن خویشتن طبیعت یا ماهیتی فردی دارد که انتخاب آنرا عیان می‌کند، رد می‌کند. [۳۴] در نظر برلین، خویشتنی^۴ مسئله‌ای مربوط به ابداع است و نه کشف طبیعت و سرشتی فردی، و خودآفرینی، که با دست زدن به انتخاب به منصه

1. Bildung

۲. Wilhelm Von Humboldt (۱۷۶۷-۱۸۳۵). زبان‌شناس و دیپلمات آلمانی.

3. essentialist

4. selfhood

ظهور می‌رسد، تجسم هویتی ذاتی نیست. برلین بارذ و طرد اندیشه خویشتن فردی ذاتی که از طریق دست زدن به انتخاب کشف و عیان می‌شود، به مفهوم خود از خودآفرینی جنبه‌ای ارادی‌تر از مفهوم آن نزد لیبرالهایی چون جان استیوارت میل می‌دهد که سخت تحت تأثیر رمانتیسم بودند. همچنین این رد و طرد، لیبرالیسم برلین را ضد کمال‌گرایی می‌کند، اما نه با دستگاه بیطرفی اخلاقی و عاملیت کانتی^۱ که مؤید و حامی ضد کمال‌گرایی در لیبرالیسم راولز یا دوورکین است. این نکته‌ای است که بدان بازخواهم گشت، اما فعلاً بجاست که به عنوان حوزه تباین و افتراق عمیق میان برلین و راز متذکر آن شویم.

لیبرالیسم برلین، برخلاف لیبرالیسم راز، مبتنی بر آرمان استقلال و خودمختاری نیست، اگرچه برلین نیز آماده است بپذیرد که استقلال و خودمختاری خیر و خوبی است. از نظر برلین، چنین لیبرالیسم خودمختاری بنیادی بی هیچ نگرش انتقادی و بی هیچ مناسبتی آرمانی از زندگی را که جای بحث و چون و چرا دارد به عرش اعلی می‌رساند. زندگیهای فوق‌العاده خوبی هست که اختصاصاً خودمختارانه نیستند، و جوامع لیبرالی می‌توانند آنها را در پناه خود گیرند؛ زندگی یک راهبه، زندگی سربازی حرفه‌ای، زندگی هنرمندی که شورمندانه خود را وقف کارش کرده است – این زندگیها ممکن است زندگیهای باشند که خیرهای نادر و گرانبهائی در آنها متجسم باشند، اما در عین حال زندگیهای هستند که به انحاء مختلف بس دور از خودمختاری هستند. اندیشه‌ای که «آزادی بنیادین» دست زدن به انتخاب حامی و مؤید آن است استقلال و خودمختاری نیست، بلکه خودآفرینی است که در جریان آن خویشتنی که آفریده می‌شود ممکن است به هیچ‌روی عاملی خودمختار نباشد. این خواسته که خودآفرینی با آرمان خودمختاری عقلانی تطبیق داشته باشد، در نظر برلین و لیبرالهای دیگری مثل لوماسکی،^۲ [۲۵] درخواستی محدودکننده است که نه پذیرفتنی است و نه ضروری. چنین خواسته‌ای زندگی سنت‌گرایان را

که انتخاب‌بایشان مؤید یگانگی با خویشی است که به ارث برده‌اند، و نیز زندگی عارفان، یا لذت‌پرستان بازیگوش را، که برایشان هویتی ثابت چیزی زاید و دست و پاگیر است و باریک‌اندیشی متأملانه و خودنگرانۀ عامل خودمختار برایشان نوعی پریشانی مزاحمت‌بار است از دایره بیرون می‌گذارد. لیبرالیسم برلین در اینجا اساساً با لیبرالیسم خودمختاری خواه^۱، که بهترین نمونه‌اش لیبرالیسم راز است، تفاوت دارد. این ادعای برلین که آزادی منفی، و نه خودمختاری، است که معنای بنیادین و آغازین آزادی است، همراه با چیزهای دیگر، نشانگر این اعتقاد است که پلورالیسم متکی بر آزادی منفی به تعداد بسیار بیشتر و انبوهتری از صورتهای خودآفرینی امکان بروز می‌دهد تا پلورالیسمی که آرمان خودمختاری عقلانی آن را محدود و مقید می‌کند. در این نقطه اساسی و نقاط چند دیگری است که روایتهای متفاوت برلین و راز از پلورالیسم اخلاقی از نظر پیامدها و معانی ضمنی‌شان برای آزادی از هم دور می‌شوند.

برلین استدلال دیگری هم علیه خودمختاری عقلانی دارد که در اینجا شایسته ذکر است و بعداً نیز بدان بازخواهم گشت. این استدلال این است که برای یک فرد واحد ممکن است همه خیرها و پروژه‌های ارزشمند قابل جمع در فردیتی هماهنگ نباشند: فرد ممکن است مجبور شود به دلیل تلفیق‌ناپذیری بنیادین خیرها، فضایل، و پروژه‌های متمایز، برخی را به نفع و به خاطر برخی دیگر کنار بگذارد، در عین اینکه کاملاً می‌داند که این کنار گذاشتن متضمن خسران ارزشی جبران‌ناپذیری است، و برای حل این تضاد و کشمکش در زندگی او به هیچ اصلی برای استدلال عملی نمی‌توان توسل جست. فرد عامل ممکن است مجبور به انتخاب میان خیرها و فضایل غیرقابل تلفیق شود، و بعضاً انتخاب او انتخابی اساسی میان چیزهای نامتوافق باشد. وضعیتی حتی از این هم دشوارتر است. دنبال کردن آرمان

خودمختاری، اگر توأم با افزایش شناخت خویش باشد، ممکن است تضعیف یا انهدام آن قدرتهای شخصی را باعث شود که وجود و حیات آنها بستگی به سرکوب یا خفه کردن شناخت خویشتن و آگاهی به نفس داشته باشد. این استدلالی است که برلین در رسالهٔ مهمّش که مورد غفلت واقع شده است، «رها از بیم و امید»^۱ [۳۶] عرضه می‌کند و در آن این حدس و گمان را پیش می‌کشد که استعدادهای هنرمندانهٔ والا - مثلاً استعدادهای ون‌گوگ و داستایفسکی - ممکن است بستگی به نقصهایی در آگاهی به نفس و شناخت خویشتن داشته باشند و ممکن است تقویت آگاهی به نفس این استعدادها را از بین ببرد یا معیوب کند. روانکاوی موفق می‌توانست ون‌گوگ را تبدیل به بورژوازی خرسند کند؛ بعید است که پس از آن او می‌توانسته با همان قدرت نقّاشی کند. پس آرمان خودمختاری نه تنها جا را برای سایر آرمانهای زندگی تنگ می‌کند، بلکه ممکن است در مواردی موجب محدودیت شخصیت هم بشود. دنبال کردن خودمختاری از طریق تقویت آگاهی بر نفس و شناخت خویشتن ممکن است قدرتها و تواناییهایی را که سازنده و مقوم خویشتنی هستند که انتخابهای فرد آفریده است به تحلیل برد - تواناییهایی که برای دنبال کردن پروژه‌هایی که معرف آن خویشتن هستند ضروری‌اند و دیگران نیز آنها را برای به ثمر رساندن فعالیت‌های ذاتاً ارزشمند اساسی می‌دانند. درواقع، اگر طبیعت‌های فردی حاوی تضادها و تناقضاتی باشد که نگذارند قدرتهای شخصی ما به صورت کلی و همگانی تقویت شوند وضع باید چنین باشد. مثلاً ممکن است در بسیاری افراد شناخت عمیق خویشتن مانعی در راه جوش و خروشی باشد که لازمهٔ فعالیت عملی موفقیت‌آمیز است، یا جلوی آن حدّت بینشی را بگیرد که در خلاقیت و آفرینش هنری لازم است؛ حتی ممکن است بسیاری از افراد به این نتیجه برسند که زندگی آزموده‌شده ارزش زیستن ندارد. برای بسیاری افراد، شاید برای همه، تکوین و بسط کامل همهٔ قدرتهای

عاملیت خودمختارانه محال است. دقیقاً همین امکان - یا به تعبیر من، این واقعیت پیش‌پاافتاده - است که آرمان خودمختاری یا آرمان میلی فردیت هموار و هماهنگ آنرا نادیده می‌گیرد، و برلین می‌خواهد توجه ما را به آن جلب کند.

هم برلین و هم راز پلورالیستهای ارزشی هستند، زیرا هر دو بر تنوع فروناکاستنی خیرهای نامتوافق تأکید می‌کنند. هر دو متفق‌القولند که خیرها در زندگی انسانی در موارد زیادی تلفیق‌ناپذیر و رقیب هستند و نمی‌توان در یک زندگی واحد بشری به همه آنها با هم رسید. اما شاید پلورالیسم ارزشی برلین از این جهت از پلورالیسم ارزشی راز فاصله می‌گیرد که می‌گوید خیرها ممکن است بستگی به شرها داشته باشند یا شرها پیش‌فرض برخی خیرها باشند و اعمال درست متضمن خطها و خطاهایی باشند. همین روایت تیره‌تر از پلورالیسم ارزشی است که به لیبرالیسم برلین خصلتی آگونیستی می‌دهد و موجب تردید و حتی مقاومت او در برابر آرمانهای خودمختاری عقلانی می‌شود. اگر بسیاری از صورتهای زندگی و مفاهیم خیر قابل تلفیق و ترکیب با عاملیت خودمختارانه نیستند، اما به هر صورت راههایی هستند برای آنکه انسانها آزادانه مشغول خودآفرینی از طریق دست زدن به انتخاب شوند، اگر دنبال کردن خودمختاری حتی در موارد فردی ممکن است منجر به تضعیف قدرتهای شخصی شود چون خودنگری و آگاهی بر نفسی که پیش‌انگاره خودمختاری است این قدرتها را به تحلیل می‌برد، پس خودمختاری - هرچند ممکن است آرمانی باشد که برخی آنرا مهم و واجب بدانند و جامعه لیبرالی هم باید آنرا در پناه خود بگیرد - نمی‌تواند بنیاد اخلاق سیاسی لیبرالی باشد. لیبرالیسم برلین بر این اساس به صورتی بنیادی از لیبرالیسم جان استیوارت میل فاصله می‌گیرد، زیرا آرمانهای خودمختاری و فردیت، هیچ‌یک، در لیبرالیسم برلین محوری یا بنیادین نیستند.

لیبرالیسم برلین از این جهت، و از جهات معدود دیگری، شبیه «لیبرالیسم سیاسی» (۳۷۱) راولز متأخر است، زیرا از اینکه ورزش لیبرالی را بر آرمان جامعی

مانند خودمختاری بنیاد کند امتناع می‌ورزد، و از هرگونه لیبرالیسم قویاً کمال‌گرا، از قبیل لیبرالیسم راز، فاصله می‌گیرد. اما لیبرالیسم برلین کمال‌گرایی را بر اساس آرمان بیطرفی یا خنثی بودن، که محل تردید است و چنانکه راز نشان داده است (۱۳۸) سازگاری و انسجامی قطعی ندارد، و آرمانی است که در لیبرالیسم راولز و دوورکین یافت می‌شود، رد نمی‌کند، بلکه با اشاره به تنوع زندگی‌های ارزشمندی که خودمختارانه نیستند (اما می‌توانند حاصل انتخاب خود شخص باشند) این کار را می‌کند. لیبرالیسم برلین از این جهت مهم و شاخص است که ضدیت آن با کمال‌گرایی مبتنی بر هیچ نوع اندیشه کانتی اولویت حق بر خیر، از آن نوعی که در آثار راولز و دوورکین می‌یابیم، نیست. در این زمینه، برلین با راز هم‌زبان است و هرگونه نظر و نگرش کانتی را که در آن ملاحظات الزام‌آور و وظیفه‌ای پایه اخلاق قرار می‌گیرد، رد می‌کند. خصوصاً او با راز متفق‌القول است که اخلاق سیاسی مبتنی بر حقوق نیست و نمی‌تواند هم مبتنی بر حقوق باشد. (۱۳۹) برلین هم مانند راز معتقد است که اخلاق سیاسی نمی‌تواند مبتنی بر حقوق باشد زیرا چه بنیاد و چه محتوای حقوق بشری فقط می‌تواند برحسب سهم آنها در خیر انسان بیان و معین شود. اما موضع برلین از این جهت با موضع راز تفاوت بنیادین دارد که موضع او به هیچ‌روی مبتنی بر نظری ارسطویی نسبت به شکوفایی به عنوان خط قاطع در اخلاق نیست، و هیچ اهمیت محوری برای خودمختاری قائل نمی‌شود. ناکمال‌گرایی برلین در مقابل از پلورالیسم ارزشی او نشأت می‌گیرد که صراحتاً تنوع زندگی‌های ارزشمند را بازمی‌شناسد، تنوعی که از تنوع زندگی‌هایی که افراد خودمختار می‌توانند در نظریه لیبرالی داشته باشند بسی فراتر می‌رود. یا، به بیانی دیگر، اگر بخواهیم نظریه اخلاقی برلین را برحسب مفهومی از شکوفایی انسانی تعبیر و تفسیر کنیم، باید گفت این نظریه اساساً غیرارسطویی است، زیرا بر تکثر فروناکاستنی و نامتوافق بودن صورتهای شکوفایی انسانی تأکید می‌کند که از گزارشی مطمئناً غیرارسطویی از تکثر فروناکاستنی طبیعت‌های بشری نشأت می‌گیرد که از طریق دست زدن به انتخاب ساخته می‌شوند و قوام می‌گیرند. (۱۴۰)

می‌توان گفت که در نظر برلین جامعه لیبرالی را نمی‌توان در وهله نخست بر این اساس توجیه کرد که متشکل از افراد لیبرال است یعنی، به آن معنایی که گوتیر می‌گوید،^{۱۴۱} متشکل از افراد خودمختاری که همه آن قدرتها و تواناییهای مستتر در خودمختاری را دارند، بلکه از نظر او جامعه لیبرالی در وهله نخست جامعه‌ای است که امکان هرچه بیشتری برای تنوع صورتهای خودآفرینی از طریق دست زدن به انتخاب فراهم می‌آورد. علت اینکه برلین آزادی منفی را بر خودمختاری ترجیح می‌دارد همین واقعیت اخیرالذکر است، به علاوه این واقعیت که آزادی منفی امکان انتخاب میان شرهای نامتوافق را هم به همان اندازه خیرهای نامتوافق فراهم می‌آورد. خصوصاً آزادی منفی امکان انتخابهایی را فراهم می‌آورد که در آن پیش‌انگاره یا پیش‌شرط ترکیب خاصی از خیرهای نامتوافق، ترکیب خاصی از شرهای نامتوافق است. و خاصتر از آن، مفهوم منفی آزادی به افراد امکان می‌دهد به صورتهایی از خودآفرینی مشغول شوند که خودمختاری شرطشان نیست، و ممکن است خودمختاری آن نوع خودآفرینی را خوار بدارد، یا به صورتهایی از خودآفرینی مشغول شوند که برخی ابعاد خودمختاری را به بهای برخی دیگر از ابعاد نامتوافق یا تلفیق‌ناپذیر با آن بسط و رشد دهد.^{۱۴۲} در اینجا سؤالی برای برلین پیش می‌آید که چرا او اهمیتی محوری برای خودمختاری با فرد لیبرال قائل نیست، باید جایی برای آزادی منفی در میان ارزشهای غائی بیابد؟ اگر ارزشهای غائی با هم نامتوافقند، و هیچ رده‌بندی میان آنها انحصاراً عقلانی نیست، یا عقلانی‌تر از بقیه نیست، چه چیزی تأکید خاص بر آزادی منفی را موجه می‌کند؟ این سؤال بخصوص زمانی برای برلین دشوارتر می‌شود که می‌بینیم خودآفرینی از طریق دست زدن به انتخاب در گزارش او هم در سطح جمعی و هم در سطح فردی رخ می‌دهد - و نیز زمانی که متوجه می‌شویم آفرینش هویت‌های جمعی، حتی بیش از خودآفرینی از طریق انتخاب فردی، اغلب مشمول تحمیل قید و بندهایی بر آزادی منفی می‌شود. از آن هم دشوارتر برای برلین، زمانی است که می‌بینیم آن خود یا خویشی که از طریق دست

زدن به انتخاب آفریده یا بازآفریده می شود نه تنها ممکن است فرد خودمختار یا فرد لیبرال نباشد، بلکه ممکن است خود یا خویشی باشد که هویتش را با مشارکت در صورتی از زندگی به دست می آورد که لیبرالی نیست. (۳۳) بر این اساس است که من اکنون به پلورالیسم ارزشی خواهم پرداخت که مفهوم آزادی منفی برلین به یاری می طلبد، و نیز به روابط پیچیده آن با لیبرالیسم در انواع گوناگونش.

یادداشت‌های فصل اول

1. I. Berlin, *Against the Current* (London, Hogarth Press, 1979), p. 157.
2. See M. Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays* (Indianapolis, Liberty Press, 1991).
3. I. Berlin, «The Purpose of Philosophy» in his *Concepts and Categories* (London, Hogarth Press, 1978), p. 11.
4. See, especially, Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford, Clarendon Press, 1986).
5. I. Berlin, *Four Essays on Liberty* (London, Oxford University Press, 1969), p. xiii.
6. J. S. Mill, *A System of Logic*, vi. ii. «Of Liberty and Necessity».
7. G. Strawson, *Freedom and Belief* (Oxford, Oxford University Press, 1991).
8. *Four Essays*, pp. xxiii-xxiv.
۹. مبسوط‌ترین و سیستماتیک‌ترین استدلال برلین در جهت این نتیجه‌گیری را در رساله زیر می‌توان یافت:
«The Concept of Scientific History», in *Concepts and Categories*, pp. 103-42.
10. See, for this, K. R. Popper, *The Poverty of Historicism* (London, Routledge & Kegan Paul, 1957); and *The Open Society and Its Enemies*, 5th ed., (London, Routledge & Kegan Paul, 1966).
11. *Concepts and Categories*, p. 80.
12. *Concepts and Categories*, pp. 162-3.
13. See Stuart Hampshire, *Thought and Action* (London, Chatto & Windus, 1970);

P. F. Strawson, *Freedom and Resentment* (London, Methuen, 1974).

14. I. Berlin, *Four Essays*, p. 169.

15. See Charles Taylor, «What's Wrong with Negative Liberty» in Alan Ryan ed., *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin* (Oxford, Oxford University Press, 1979).

16. *Concepts and Categories*, p. 149.

17. John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford, Oxford University Press, 1972).

18. See Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, p. 41.

19. *Four Essays*, pp. 131-2.

20. G. C. MacCallum, *Philosophical Review*, vol. 76, No. 3 (1967), pp. 312-34.

21. Joel Feinberg, *Social Philosophy* (Eaglewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1973).

22. *Four Essays*, pp. xliii.

23. *Four Essays*, p. lvi.

24. *Four Essays*, p. 127.

25. *Four Essays*, pp. 153-4.

26. *Four Essays*, p. 130, footnote 1.

27. See *Four Essays*, p. 123:

«اگر من خود را قربانی اجبار یا بردگی می‌پندارم بدین جهت است که خیال می‌کنم اینکه به دلخواه خود دست نمی‌یابم نتیجه نوعی توطئه است که علیه من چیده شده و مرا، برخلاف دیگران، از داشتن آن مقدار پول که برای نیل به مقصود خود لازم دارم، محروم ساخته است. به عبارت دیگر، کاربرد کلمه، بستگی به نظریه خاص اجتماعی یا سیاسی مربوط به علل فقر یا ناتوانی دارد.» (نقل از ترجمه محمد علی موحد، تهران، خوارزمی، سال ۱۳۶۸). من مسائلی را که از این بیان و حکم برلین نشأت می‌گیرند در کتاب زیر مورد بحث قرار داده‌ام:

J. Gray, *Liberualism: Essays in Political Philosophy* (London: Routledge, 1989), chapter 4, pp. 61-2.

28. *Four Essays*, p. 123.

29. See Felix Oppenheim, *Dimensions of Freedom* (New York, St. Martin's Press, 1961).

30. *Four Essays*, p. 169:

«ضرورت گزینش در میان خواسته‌های مطلق متفاوت، مشخصه ناگزیر وضع انسانی است. همین است که به آزادی آن ارزشی را می‌دهد که اکتن به تصوّر درآورده است – غایتی از خود...»

31. Raz, *The Morality of Freedom*.

32. Ibid., p. 345.

33. See J. Gray, *Beyond the New Right: Markets, Government and the Common Environment* (London and New York, Routledge, 1993), chapter 3.

۳۴. برای اطلاع از نقش اندیشه ماهیت یا طبیعت فردی در لیبرالیسم میل رجوع کنید به :

J. Gray, *Mill on Liberty: A Defence* (London, Routledge & Kegan Paul, 1983).

35. See Loren E. Lamasky, *Persons, Rights and the Moral Community* (Oxford, Clarendon Press, 1987).

در این کتاب نقد لوماسکی را بر آرمان خودمختاری خواهید یافت.

36. «From Hope and Fear Set Free», *Concepts and Categories*, pp. 173-98.

37. John Rawls, *Political Liberalism* (New York, Columbia University Press, 1993).

38. Raz, *The Morality of Freedom*, chapter 5.

39. Ibid., chapter 8.

۴۰. برای اطلاع از اندیشه‌ای اخلاقی که ارسطویی و اساساً پلورالیستی است رجوع کنید به :

Stuart Hampshire, *Freedom of Mind* (Oxford, Clarendon Press, 1972), pp. 63-66, «A Defence of Aristotle».

41. D. Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford, Clarendon Press, 1986), pp. 353-5.

۴۲. من برخی از معانی و پیامدهای ضمنی آرمان خودمختاری را برای لیبرالیسم در منابع زیر مورد بحث قرار داده‌ام:

Beyond the New Right, chapter 3;

Post-liberalism: Studies in Political Thought (New York and London, Routledge, 1993), chapter 20.

۴۳. من برخی مسائل ناشی از رابطه مورد مناقشه پلورالیسم با لیبرالیسم را در کتاب زیر مورد بحث قرار داده‌ام:

Post-liberalism, «What is Dead and What is Living in Liberalism?», chapter 20.

پلورالیسم

بهترین زندگی برای انسانها چیست؟ یا، بالاخص، کاملترین جامعه کدام است؟ هرچه باشد، با کمبود پاسخ به این سؤالات مواجه نیستیم. هر عصری فرمول خود را فراهم آورده است. برخی برای یافتن راه حل روی به کتابهای مقدس یا وحی، یا کلام پیامبران، یا سنت روحانیون سازمان یافته آورده اند؛ دیگری راه حل را در راهبرد عقلانی متافیزیسهای متبحر، یا عقل سلیم «طبیعی» انسانهایی جسته اند که جعلیات فلاسفه و متألّهان «مخدوشش» نکرده و «خطای سودجویانه» منحرفش نکرده است. و باز دیگری راه حل را در قلب پاک انسانهای نیک و ساده جسته اند. برخی گمان برده اند که فقط خبرگان تعلیم دیده مان است که بتواند در عمل دنبالش کند، چون چنین کمالاتی فقط مخصوص فرشتگان یا زندگی پس از مرگ است. اما یک فرض در همه اینها مشترک است: اینکه به هر صورت می توان طرح کلی از جامعه کامل یا انسان کامل به دست داد، حتی اگر این طرح کلی فقط تعریفی باشد از اینکه چگونه جامعه ای معین یا فردی معین از رسیدن به آرمان و کمال مطلوب بازمی ماند. چنین چیزی برای مقایسه درجات نقص و ناکاملی ضروری بوده است. اما این باور به پاسخ عینی نهایی به هیچ روی کلی و عام نبوده است. نسبی گرایان بر این باور بوده اند که شرایط متفاوت و خلق و خویهای متفاوت سیاستهای متفاوتی را می طلبد؛ اما غالباً حتی آنها هم فرضشان این بوده

است که گرچه مسیر ممکن است متفاوت باشد، اما هدف نهایی -خوشبختی انسان و ارضای آرزوهای بشری- یکی بیش نیست. برخی متفکران شکاک در جهان باستان -مثلاً، کارنئادس- با را فراتر گذاشته و این اندیشه تشویش‌آور را مطرح کرده‌اند که برخی از ارزشهای نهایی ممکن است با هم سازگار نباشند و در نتیجه هیچ راه حلی نتوان یافت که همه آنها را در بر بگیرد. چنین تردیدی درباره منطق مفهوم جامعه کامل نه فقط در میان یونانیان، بلکه در دوره رنسانس هم وجود داشته است، و کسانی چون پوتانو،^۱ مونتشی،^۲ ماکیاوولی، و پس از آنها، لایبنیتس و روسو، آن را بدین نحو بیان کرده‌اند که هیچ چیزی به دست نمی‌آید، مگر آنکه به افزایش چیزی را از دست بدهیم. چیزی از این تردید در بطن تراژدیهای سوفوکلس، ائورپیدس، و شکسپیر هم نهفته است. به هرروی، جریان اصلی در سنت غربی از این تردید اساسی چندان لطمه‌ای ندیده و چندان تأثیری نپذیرفته است. فرض اصلی در این جریان این بوده است که مسائل ارزشی در اساس قابل حلند و با قطعیت هم قابل حلند. اما اینکه آیا چنین راه حلی را انسانهای ناکامل بتوانند به اجرا بگذارند مسئله‌ای دیگر است، مسئله‌ای که تأثیری بر عقلانیت جهان ندارد. این سنگ تاج طاق کلاسیک است که پس از هردر رو به فرسودن و ریختن گذاشت.

آیزایا برلین، «هردر و روشنفکری»^{۱۱}

در سرآغاز سنت فکری غربی بر این نکته تأکید می‌شود که همه خیرهای اصیل با هم سازگارند. در مفهوم افلاطونی «صورت نیکی» چیزی بیش از این تصدیق می‌شود: اینکه همه خیرهای اصیل نه تنها با هم سازگارند -یعنی در

۱. Giouanni Pontano، (۱۴۲۶-۱۵۰۳). شاعر و اومانیست ایتالیایی.

۲. Montaigne، (۱۵۳۳-۱۵۹۲). مقاله‌نویس فرانسوی.

شرایط مثالی با هم تحقق می‌یابند و با هم به دست می‌آیند - بلکه به نحوی مستضمن همدیگرند. همین اندیشه را، با بیان معتدلتر، در اندیشه‌های ارسطویی «اعتدال» و وحدت فضایل می‌توان یافت - یعنی این اندیشه که هیچ حُسن و فضیلت واقعی با هیچ نوع شکوفایی و بالیدنی در بهترین زندگی انسانی نمی‌تواند فضیلت یا بالیدنی دیگر را عقب براند یا در رقابت با آن قرار گیرد. در اندیشه ارسطو این مفهوم مونیستی فضایل با استدلالی عملی تقویت و تأیید می‌شود - استدلالی عملی که تا به اعصار جدید هم بر فلسفه غرب حاکم بوده است. الستر مک‌ایتایر^۱ این نظر ارسطویی را چنین بیان می‌کند:

در مفهوم ارسطویی عقلانیت عملی یک ویژگی هست که... با مفهوم مسلط مدرن از آن جور در نمی‌آید. براساس دیدگاه بالاخص مدرن، برخی خیرها برای برخی افراد ممکن است با برخی خیرهای دیگر سازگار نباشند، و بنابراین معضلاتی پدید آید که در مواردی هیچ راه حل عقلانی نداشته باشد. دقیقاً به این دلیل که منطق ارسطو در استدلال عملی همان منطق قیاسی است که در استدلال نظری به کار گرفته می‌شود، و دقیقاً به این دلیل که در یک زمان معین فقط امکان دست زدن به یک عمل صحیح وجود دارد، در هر استدلال عملی ارسطویی مقدمات باید با همه حقایق دیگر سازگار باشند. در دیدگاه ارسطویی امکان این نیست که شخصی که بنابر خیری باید چنین و چنان کند ناچار باشد بنابر خیری دیگر که با آن همسان یا قیاس‌ناپذیر است چنین و چنان نکند. تفاوت میان دیدگاه ارسطو و دیدگاه مدرن را شاید واضحت‌تر از هر جای دیگر بتوان در تفسیر متفاوت هریک از آن دو از ترازوی مشاهده کرد. از دیدگاه مدرن ناسازگاری میان اقتضانات یک خیر و اقتضانات خیری دیگر می‌تواند واقعی باشد، و برحسب واقعیت چنین معضلاتی است که باید ترازوی را درک کرد. بنابراین می‌توان معتقد بود که چنین چیزی می‌تواند صدق و حقیقت داشته باشد که شخصی ناچار

باشد [به دلایل اقتضای یک خیر مشخص] چنین و چنان کند و [بنا به اقتضای خیر دیگر] ناچار باشد که چنین و چنان نکند. اما اگر بتوانیم معتقد شویم که این هر دو می‌توانند درست و صادق باشند، مفهوم صدق و حقیقت دگرگون شده است؛ این صدق و حقیقتی نیست که با استدلال قیاسی معتبر و درست حاصل شده باشد. دقیقاً به همین دلیل است که از دیدگاه ارسطو وجود ظاهری معضلی ترازیک همواره باید متکی بر یک یا چند سوء فهم یا سوء تفاهم باشد. کشمکش ظاهری و ترازیک حق با حق ناشی از ناتوانی عقل است نه آنکه خصلت واقعیت اخلاقی باشد. (۲)

گزارش ارسطو از عقل عملی در فلسفه یونان گزارشی خارج از عرف نبود؛ آشکارا سقراط، و در واقع همه فیلسوفان بزرگ یونان، به استثنای شاید چند سوفسطایی، همین نظر را داشتند. مک‌ایتتایر ظاهراً منکر این است که اندیشه تضاد عمیق ارزشی و انتخابهای بنیادین، نظیر آنچه در مفهوم توافق‌ناپذیری و قیاس‌ناپذیری می‌توان یافت، در جهان یونان باستان وجود داشته است. اما با توجه به ذکری که برلین از سوفسطاییان در جهت خلاف این مطلب می‌کند احتمالاً مک‌ایتتایر اشتباه می‌کند. این ادعای او هم که مشخصه مفهوم مدرن اخلاق و استدلال عملی اندیشه‌هایی مبتنی بر تضاد عمیق ارزشی و انتخابهای بنیادین هستند به همان اندازه قابل مناقشه است، زیرا مفهوم مدرن اخلاق نوعاً شکاکانه و ذهن‌گرایانه است نه عین‌گرایانه و پلورالیستی. یعنی شاخصترین ویژگی نگرش مدرن به اخلاق را در انکار شناخت اخلاقی و در رد هر چیزی شبیه اعتقاد اخلاقی یا داوری اخلاقی و در نتیجه یکسان شمردن اخلاق با بیان ترجیحات باید جست. و این تضاد آشکاری با پلورالیسم عینی برلین دارد که بر این نکته پای می‌فشارد که ارزشها و تضادهای ارزشی مصالح و مسائل مربوط به شناخت هستند و ضرورت انتخاب ریشه‌ای فقط ناشی از تضاد توافق‌ناپذیرها و قیاس‌ناپذیرهاست. این نگرش پلورالیستی عینی در جهان و عصر مدرن هم همان اندازه ناآشنا و نامداول است که در جهان باستان. نگرش ارسطویی به

اخلاق نگرش استاندارد یونانی است از این جهت که استدلال اخلاقی را همچون نوعی قیاس منطقی عملی عرضه می‌کند که در آن مقدمات صادق و درست باید منتهی به داوری [یا عمل] اخلاقی درست شوند؛ و متضمن این معناست که عمل درست نمی‌تواند حاوی عمل خلاف و غلط باشد. اینها ویژگیهای اخلاق یونانی هستند، البته نه اخلاقی که در هومر می‌توان یافت، بلکه سنت اخلاقی یونانی از سقراط بدین سو. در پشت چنین تصدیقات تردیدآمیزی مفهومی از عقلانیت نهفته است که براساس آن هر سؤال اصیلی باید، دست‌کم در اصول، یک پاسخ صحیح واحد داشته باشد. پس برای این سؤال که «آیا من باید به دنبال خیر شناخت و دانش باشم، یا خیر زیبایی؟» — که بی‌شک سؤال اصیلی است — طبق نظری درباره عقل که در میان یونانیان پیدا شد و بعد در میان رومیان ریشه دواند، باید فقط یک پاسخ صحیح و اصیل وجود داشته باشد. از این نظر چنین برمی‌آید و علتش تا حدودی این است که این نظر نوعاً فرض را بر این می‌گذارد که رقابت یا تضادی میان خیرهای اصیل نمی‌تواند وجود داشته باشد، پس پاسخ به سؤالاتی از این دست یا باید این باشد که «هر دو»، یا اینکه منکر اصالت یکی از آن خیرها باشد. اساسی‌تر از این، طبق این نظر و نگرش به عقلانیت سؤالات بامعنا نمی‌توانند اساساً پاسخ‌ناپذیر باشند؛ اینکه بپذیریم سؤالات بامعنا ممکن است پاسخ‌ناپذیر باشند به معنای پذیرفتن محدودیت بنیادین عقل و خرد است. پذیرفتن اینکه سؤالات اصیل ممکن است یک پاسخ درست واحد نداشته باشند به منزله وارد آوردن اتهامی بر مفهوم سنتی صدق و حقیقت است که بنابر آن همه حقایق نه تنها با هم سازگار بلکه به معنایی و از جهاتی متقابلاً مؤید هم هستند. منظور این است که طبق این نظر سنتی نه تنها هر سؤال اصیلی یک پاسخ درست واحد دارد، بلکه همه این پاسخها به این‌گونه سؤالات متقابلاً سازگار یا حتی متضمن یکدیگر هستند. به نظر می‌رسد این مفهوم حقیقتاً شگفت از خرد است که در بنیاد سنت غربی، در فلسفه افلاطونی و سقراطی، و حتی فلسفه پیش-سقراطی، جایگیر شده است. (۱۳)

و این نظر بنیادین منحصر به ریشه‌های یونانی سقراطی سنت غربی نیست. این از ویژگی‌های سنت مسیحی است که معضلات اخلاقی و عملی که در زندگی فانی با آنها مواجه می‌شویم هر قدر هم تراژیک باشند به هر حال در اصل و اساس با رجوع به اراده‌ی خداوند قابل حلند؛ و اندیشه‌ی الوهیت و کمال هم‌نشینند. دست‌کم در نگاه مسیحی تراژدی اخلاقی غائی وجود ندارد، یعنی خسران غیر قابل جبران ارزش یا تضاد حق با حق نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا چنین چیزی به معنای تضعیف نظم ناشی از مشیت الاهی و تیشه زدن به ریشه‌ی دادباوری و عدل الاهی است. در نظر مسیحیان، همچنان‌که شاید در نظر بعضی یهودیان و همه‌ی مسلمانان، اندیشه‌ی بهترین جهانهای ممکن بایستی اندیشه‌ای بامعنا باشد، زیرا اگر چنین نباشد مفهوم وحدانی خدا از میان می‌رود. این مفاهیم یونانی و مسیحی در قرون وسطا و اوایل عصر جدید در آموزه‌ی قانونی طبیعی تلاقی کردند. قانونی طبیعی که می‌گوید اقتضانات حقیقی اخلاق نمی‌تواند منجر به تضادهای حل‌ناشدنی شود.

برلین این اعتقاد بنیادین غربی را رد می‌کند. او منکر آن است که خیرها یا فضایل اصیل لزوماً یا درواقع امر چنانند که همزیستی مسالمت‌آمیز آنها با هم در زندگی انسانی چیزی یا حالتی ممکن باشد. به نظر برلین، حقیقت این است که بسیاری از خیرها با هم رقیب و در تضادند. علاوه بر این، برلین منکر آن است که وقتی چنین رقابتی میان خیرها درمی‌گیرد همواره با استفاده از معیارهای عقلانی می‌توان آن رقابت و تضاد را حل کرد و پایان داد. خیرهای انسانی نه تنها غالباً تلفیق‌ناپذیرند، بلکه بعضاً نامتوافق و قیاس‌ناپذیر هم هستند. این همان آموزه‌ی مشهور پلورالیسم ارزشی برلین است. این آموزه در سه سطح کاربرد دارد.

نخست، برلین تصدیق می‌کند که در هر اخلاق یا قواعد رفتاری، نظیر اخلاق یا قواعد رفتاری ما، تضادهایی میان ارزشهای غائی آن اخلاق پدید می‌آید که نه با استدلال نظری می‌توان حلشان کرد نه با استدلال عملی. مثلاً در محدوده‌ی اخلاق لیبرالی ما، آزادی و برابری، انصاف و رفاه، همه جزو خیرهای

ذاتی شناخته می‌شوند. برلین معتقد است که این خیرها غالباً در عمل با هم برخورد و تصادم پیدا می‌کنند و طبیعتاً رقابت ذاتی دارند و در مورد تضاد آنها نمی‌توان با هیچ معیار جامعی داوری کرد.

ثانیاً، هریک از این خیرها یا ارزشها پیچیدگی درونی دارند و ذاتاً پلورالیستی هستند و عناصر متضادی را در دل خود جای داده‌اند که برخی از آنها از اساس با هم نامتوافق و قیاس‌ناپذیرند. پیشتر دیدیم که چگونه در نظر برلین آزادی، حتی آزادی منفی، حاوی آزادیهای رقیب و نامتوافق و قیاس‌ناپذیری است: مثلاً می‌تواند آزادی اطلاعات و آزادی حریم شخصی باشد که غالباً رقیبند و ممکن است تجسم ارزشهای نامتوافقی باشند. همین مطلب در مورد برابری صادق است که به هنگام تجزیه و تحلیل به برابریهای رقیب فرو می‌شکند، برابریهای رقیبی مانند برابری فرصت و برابری حاصل. چنین خیرهایی کلهایی هماهنگ نیستند بلکه خودشان میدان تضاد و توافق‌ناپذیری‌اند.

ثالثاً، صورتهای فرهنگی متفاوت، اخلاقها و ارزشهای متفاوت به بار می‌آورند که بدون شک ویژگیهای همپوشان زیادی دارند، اما در عین حال مشخص‌کننده فضایل و امتیازات و مفاهیمی از خیر هم هستند که با یکدیگر فرق دارند و توافق‌ناپذیرند. یا، اگر بخواهیم این جنبهٔ سؤم یا پیامد سؤم پلورالیسم ارزشی را به زبانی دیگر بیان کنیم، می‌توانیم بگوییم خیرهایی هستند که قالبشان ساختارهایی اجتماعی است که با هم تلفیق‌ناپذیرند؛ این خیرها، زمانی که توافق‌ناپذیرند، از اساس تلفیق‌ناپذیر هم هستند. این همان نوع توافق‌ناپذیری است که در مورد خیرهایی مشاهده می‌شود که اجزای سازندهٔ شیوه‌های کلی زندگی هستند. این همان صورتی از قیاس‌ناپذیری ارزشها، پلورالیسم فرهنگی، است که بسیار آسان با نسبی‌گرایی اخلاقی خلط می‌شود - یعنی این نظر که ارزشهای انسانی همواره نسبت به ستهای فرهنگی خاص درونی هستند و نمی‌توانند موضوع هیچ نوع ارزیابی یا نقد عقلانی قرار گیرند. پلورالیسم ارزشی برلین هر سه صورت یا هر سه سطح

تضاد در اخلاق را دربر می‌گیرد زیرا او تصدیق می‌کند که توافق‌ناپذیری یا قیاس‌ناپذیری در هر سه صورت اتفاق می‌افتد.

این مطلب در مورد هر اخلاقی، هر قدر پیچیده و پیشرفته، صدق دارد که بالاخره در آن جاهای خالی و شکافهایی یافت می‌شود، آن هم به صورتی که قطعاً دست ما را در بسیاری از معضلات عملی در حنا می‌گذارد. بر همین سان، فضایل به رسمیت شناخته‌شده در هر اخلاقی غالباً نمی‌توانند در فردی واحد با هم گرد آیند و تحقق‌پذیرند. عدالت و شفقت، نرم‌خویی و شجاعت، نمی‌توانند با هم به طور کامل در یک فرد تحقق‌پذیرند، زیرا نیاز به تواناییهای اخلاقی متفاوتی دارند که به آسانی هم‌نشین نمی‌شوند. در اینجا تز کمیابی اخلاقی^۱ در مورد فضایل مطرح می‌شود که، اگر درست باشد، به عنوان مسئله‌ای در روانشناسی اخلاقی یا انسان‌شناسی فلسفی درست است. (پلورالیسم ارزشی از نوعی که برلین بدان معتقد است، اگر در مورد ارزشهایی غیر از ارزش اخلاقی به کار گرفته شود -البته با این فرض که می‌توان تمایزی میان ارزشهای اخلاقی و ارزشهای غیر اخلاقی قائل شد و نیز با این فرض که چنین تمایزگذاری به دردی هم می‌خورد- می‌تواند تز "وفور" باشد و نه کمیابی. پلورالیسم ارزشی برلین تز وفور است، زیرا بنیادش بر این است که انواع بسیار زیادی از امکانهای انتخاب وجود دارد که قابل تلفیق و ترکیب نیستند و میان آنها باید دست به انتخاب زد، اما این انتخابها نامتوافق هم هستند، و بنابراین وقتی که یک دسته را در ترجیح نسبت به دسته دیگر انتخاب کردیم، دیگر معنایی ندارد که بگوییم مقدار معینی از ارزش از دست رفته است. این تلفیق‌ناپذیری و توافق‌ناپذیری غیر تراژیک امکانهای انتخاب ارزشمند آشکارا متفاوت از تضاد میان وظایفی است که نمی‌توان توأمان

۱. moral scarcity: این اصطلاحی جمعی و برگرفته از اقتصاد است. در اقتصاد «کمیابی» بدین معناست که منابع محدودند و اگر به امری اختصاص یابند دیگر نمی‌توانند به امر دیگری اختصاص یابند. در این اصطلاح جمعی هم مراد این است که اگر کسی به فضیلتی روی آورد دیگر نمی‌تواند به فضیلت متقابل آن دست یابد. -م.

انجامشان داد و وزن و قدرشان توافق‌ناپذیر و قیاس‌ناپذیر است). محتوای عمیق‌تر پلورالیسم ارزشی برلین در این‌تر است که در هر اخلاق پیچیده و مرکبی خیرهایی هست که بنا به ماهیتشان تلفیق‌ناپذیرند - مثلاً شاید خیرهای مربوط به عاملیت خودمختارانه و شرافتمندی و بزرگواری غیرمتأملانه - به گونه‌ای که اندیشه‌اینکه شخصی بتواند در آن واحد هر دو را داشته باشد، یا به هر دو عمل کند، از نظر مفهومی و منطقی اندیشه‌ای ناساز است. این جنبه از پلورالیسم ارزشی برلین تصدیق می‌کند که هر اخلاقی که نظیر اخلاق خود ما پیچیده و پیشرفته باشد برای ورزندگان و عمل‌کنندگان به آن معضلاتی اخلاقی و رقابتهایی میان فضایل پدید می‌آورد که با تعقل و استدلال نمی‌توان حل‌شان کرد. یا، به عبارتی دیگر، کمالات تعریف‌شده در هر اخلاقی نظیر اخلاق ما، یا هر اخلاق مشابهی، متکثر و رقیب هم هستند، و اندیشه‌کمالی که همه آن کمالات را دربر بگیرد بی‌آنکه هیچ خسروانی در پی داشته باشد اندیشه‌ای ناساز است.

چنانکه دیدیم، پلورالیسم در سطح کلی فرهنگها و سنتها، و مفاهیمی از خیر که همراه این فرهنگها و سنتهاست، نیز صادق است. شکلهای متفاوت زندگی ممکن است از اخلاقیات متفاوت و متمایزی روح و جان بگیرند که فضایی متباین یا متضاد را مشخص می‌کنند، یا، حتی اگر همان فضایل یا فضایل یکسانی را قبول داشته باشند، به هر صورت رتبه‌بندی کاملاً متفاوتی برای آنها قائل باشند. اخلاق دوره رنسانس، که نمونه بارزش را می‌توان در آثار ماکیاوولی یافت، و بیانگر احیای فضایل دوره پآگانیسم در جهان باستان بود، و من در صفحات بعد بدان بازخواهم گشت، حاوی مفهومی از «فضیلت» و «تعالی» بود که، همانند مفهوم انسان دارای روح بزرگ در اخلاق ارسطو، با مفهوم افتادگی و عشق برادرانه در اخلاق مسیحی متفاوت و ناسازگار بود. حتی در جهان باستان، فضایی که جانبخش و روحبخش اشعار حماسی هومر هستند بسیار متفاوت از فضایی هستند که در محاورات سقراطی آمده است و با آنها ناسازگارند. این اخلاقیات متفاوت تواناییها یا استعدادها یا

رگه‌های بسیار متفاوتی از شخصیت را به عنوان فضیلت مشخص می‌کنند که عناصری از اشکال متفاوت زندگی می‌شوند. همچنین هیچ معیار جامعی نمی‌توان یافت که با آن معیار بتوان فضایل یا خیرهای مورد قبول در سنتهای فرهنگی متفاوت را سنجید و وزن و قدرشان را معین کرد. فضایل برشمرده در حماسه‌های هومری و فضایل برشمرده در موعظه بر فراز کوه به گونه‌ای غیرقابل تقلیل از هم دور و با هم در تضادند، و دو صورت و شکل از بیخ و بن متفاوت از زندگی را جلوه‌گر می‌سازند. هیچ نقطهٔ ارشمیدسی^۱ برای داوری میان آنها نمی‌توان یافت.

آن تنوع و افتراقی در اخلاق که برلین در اینجا بدان متوسل می‌شود همان چیزی است که من آن را پلورالیسم فرهنگی نامیده‌ام، تنوع و افتراقی که ناشی از تفاوت میان شیوه‌های کلی زندگی است، که تفاوت از تضادها و کشمکشهایی است که ممکن است در محدودهٔ یک شیوهٔ زندگی یا محدودهٔ یک اخلاق پیچیده پیش بیاید. چنین تضادهایی که در محدودهٔ یک اخلاق پیش می‌آیند ممکن است به یکی از دو صورتی که پیشتر مشخص کردیم یا به هر دو صورت ظاهر شوند - تضاد و کشمکش میان خیرها یا ارزشها، و تضاد و کشمکش در محدودهٔ خود این خیرها و ارزشها. جا دارد یادآور شویم که هر سه صورت پلورالیسم را در بطن و متن تاریخ، مثلاً تاریخ خودمان، می‌توانیم بیابیم که در آن سنتهای فرهنگی کاملاً منفرد نیستند و متقابلاً در هم نفوذ می‌کنند، و در آن میراث متکثری از اخلاقیات پیچیده وجود دارد. درواقع، در جامعهٔ خود ما، که اخلاقیات پلورالیستی بسیار پیچیده متنوعی را در دل خود جای داده است، و این اخلاقیات در محدودهٔ زندگیهای شخصی و فردی غالباً در ستیز قرار می‌گیرند، سه سطح یا سه نوع پلورالیسم ارزشی را، که در گزارش برلین مشخص شده‌اند، بعضاً نمی‌توان به آسانی از هم تمیز داد.

۱. Archimedean point: تعبیری استعاری با اشاره به این گفتهٔ ارشمیدس است که نقطه‌ای بیرون از این جهان به من بدهید تا با اهرمی آنرا بلند کنم. بنابراین منظور از نقطهٔ ارشمیدسی، نقطه‌ای بیرون از مکان و میدان و محل مورد بحث است. -م.

در اینجا می‌توان این سؤالات معقول را مطرح کرد: مقام و موقع پلورالیسم ارزشی برلین چیست؟ آیا پلورالیسم ارزشی او موضعی در نظریه اخلاقی یا فرااخلاقی است؟ و اگر چنین است چگونه می‌توان از آن دفاع کرد؟ یا به هر صورت، تفاوت آن با انواع گوناگون شک‌گرایی، ذهن‌گرایی، و نسبی‌گرایی، که می‌توان در تاریخ فلسفه اخلاق سراغشان کرد، و در قرن بیستم وجه غالب را داشته‌اند، چیست؟ از اندیشه محوری تلفیق‌ناپذیری و قیاس‌ناپذیری، آن‌گونه که برلین در استدلال خود علیه سنت حاکم بر اندیشه غربی به کار می‌گیرد، چه درکی باید داشته باشیم؟ روشن است که این سؤالات پاسخی جامع می‌طلبد، البته اگر آن‌گونه که من معتقدم - موضع برلین موضعی شاخص و تازه باشد که اعتقادات جاری در فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی را، چه مربوط به دوره باستان و چه مربوط به دوره مدرن، واژگون می‌کند. در واقع می‌توان نشان داد و اثبات کرد که نظریه اخلاقی برلین گونه‌ای است از پلورالیسم عینی، و نه نسبی‌گرایی یا شک‌گرایی، و اندیشه پلورالیستی عینی تلفیق‌ناپذیری و قیاس‌ناپذیری ارزشها در محتوا بخشیدن به آنچه من آنرا لیبرالیسم آگونیستی برلین نامیده‌ام جنبه محوری دارد. این سؤال که آیا پلورالیسم عینی در اخلاق متضمن یا مؤید لیبرالیسم آگونیستی است یا نه، سؤالی است که من در فصل پایانی این کتاب بدان خواهم پرداخت. جا دارد یادآور شویم که می‌توان روایت‌هایی از پلورالیسم ارزشی ارائه داد که به اندازه پلورالیسم ارزشی برلین بنیادین و جذاب نیستند، و این مسئله را می‌پذیرند که خیرها در زندگی انسانی متعدّدند، و غالباً تلفیق‌ناپذیر و بعضاً به گونه‌ای اساسی چنین هستند، اما منکر قیاس‌ناپذیری عقلانی آنها می‌شوند. به عبارت دیگر، می‌توان منطقاً منکر مونیسم شد - یعنی منکر این شد که یک ارزش برتر واحد وجود دارد و همه ارزشها ضرورتاً با هم سازگار یا هماهنگ هستند - اما در عین حال بر این نکته پای فشرده که همه گونه‌گونیهای خیرها را می‌توان در مقام ارزیابی و سنجش و رتبه‌بندی تابع داوری عقلانی کرد. این نوع ضعیف‌تر پلورالیسم ارزشی نه متضمن این تر است که برخی ارزشها از نظر

عقلانی قیاس‌ناپذیرند و نه آن‌را پیش‌فرض می‌گیرد. این روایت قویتر پلورالیسم ارزشی است که مدّ نظر برلین است و اندیشهٔ توافق‌ناپذیری و قیاس‌ناپذیری ارزشها در کانون آن جای دارد؛ و من گمان نمی‌کنم که بتوان روایت ضعیفی از پلورالیسم ارزشی، که در آن اندیشهٔ توافق‌ناپذیری و قیاس‌ناپذیری خفه شده است، ارائه کرد که بتواند به نحوی حقّ مطلب را در مورد تضادّها و کشمکشهای خیرها، به آن صورتی که در زندگی واقعی می‌بینیم، ادا کند، یا حقانیتی به اندیشهٔ انتخاب عقلانی میان خیرهایی که وجوه مشترکشان اندک است یا وجه مشترکی ندارند ببخشد. بنابراین، در این مرحله معقولتر آن است که بکوشیم درک عمیقتری از اندیشهٔ توافق‌ناپذیری و قیاس‌ناپذیری ارزشها، آن‌گونه که مُراد برلین است، پیدا کنیم.

خود برلین بیان محکم و نافذ، هرچند پوشیده‌ای، از تر پلورالیسم ارزشی را در ماکیاوولی می‌یابد و دربارهٔ او می‌نویسد:

اگر حق با ماکیاوولی باشد، اگر در اصل (یا در واقع، که تفاوت چندانی هم ندارند) محال باشد که بتوان هم خوب بود و انجام وظیفه کرد (بنا به تصوّری که عموم اروپاییان از خوب بودن و انجام وظیفه دارند، خصوصاً بنا به تصوّری که از این دو در اخلاق مسیحی هست) و در عین حال اسپارت یا آتن پریکلسی یا رُم جمهوری یا حتی رُم آتونینوسها را ساخت، پس ضرورتاً نتیجه می‌شود که این اعتقاد که راه حلّی صحیح، عینی، و معتبر می‌توان برای این مسئله پیدا کرد که انسانها چگونه باید زندگی کنند، خود در اساس درست و صحیح نیست... تصوّر جهان و جامعهٔ انسانی همچون ساختار واحدی قابل فهم ریشه و بنیان همهٔ انواع روایتها از قانون طبیعی است. هماهنگیهای ریاضی فیثاغورسیان، زردبان منطقی صوّر افلاطونی، طرح و الگوی منطقی-تکوینی ارسطو، «لوگوس» الهی رواقیون و کلیساهای مسیحی و انشعابات سکولاریزهٔ آنها. پیشرفت علوم طبیعی سبب پیدایش روایتهای تجربی‌تری از این تصوّر و تصوّر و تشبیهات انسان‌شکلی شد: «بانوی طبیعت» که

گرایشهای متضاد را سامان می‌بخشد (مثلاً در هیوم و آدام اسمیت)، «آموزگار طبیعت» که بهترین راه خوشبختی را تعلیم می‌دهد (مثلاً در آثار برخی دائرةالمعارفیان فرانسوی)... این الگوی وحدتبخش مونیستی در بطن عقل‌گرایی سنتی، چه مذهبی چه الحادی، چه متافیزیکی چه علمی، چه استعلایی چه طبیعت‌گرایانه، که ویژه تمدن غربی بوده است، جای گرفته است. بر همین صخره بوده است که اعتقادات و زندگیهای غربی بنا شده بودند، و به نظر می‌رسد که ماکیاوولی در نهایت این صخره را خرد کرده است. البته چنین بازگونه‌کردنی را نمی‌توان صرفاً به اعمال یک فرد نسبت داد. چنین چیزی نمی‌توانست، یا به دشواری می‌توانست، در نظم اخلاقی و اجتماعی پایداری رخ دهد؛ نومی‌نالیستها و سکولاریستهای قرون وسطایی و اومانیستهای رنسانسی بسیاری، سوای ماکیاوولی، بی‌تردید سهمی در ساختن این دینامیت داشته‌اند... اما این ماکیاوولی بود که فتیله دینامیت را روشن کرد. (۴)

این قطعه نوشته اهمیت زیادی دارد، نخست از این جهت که ماکیاوولی را پیشگام مدرن این اندیشه معرفی می‌کند که ممکن است ارزشها، فضایل، و اخلاقیات تلفیق‌ناپذیر و توافق‌ناپذیری وجود داشته باشند و درواقع وجود هم دارند. ثانیاً از این جهت که این اندیشه در نزد ماکیاوولی مؤید مفاهیم لیبرالی تسامح یا تنوع نیست - آرمانهایی که (به گفته برلین) اگر ماکیاوولی از آنها خبر داشت نگاهی خصمانه به آنها می‌داشت. ۱۵۱ پلورالیسم ارزشی از آن نوعی که نزد ماکیاوولی می‌یابیم، به گفته برلین، ۱۶۱ ممکن است گرایش به حمایت از آرمان لیبرالی تسامح داشته باشد، زیرا بر این مطلب صحه می‌گذارد که یک راه درست زیستن برای انسانها وجود ندارد؛ اما بالفعل پلورالیسم ارزشی موجود در آثار ماکیاوولی مدافع تسامح نیست و دو مفهوم پلورالیسم ارزشی و تسامح لیبرالی ظاهراً ارتباط منطقی به هم ندارند و از هم مستقل هستند - نکته‌ای که برلین خود متذکر آن شده و بر آن تأکید کرده است. ۱۷۱ اندیشه پلورالیسم ارزشی ممکن است به دلایل گوناگون به نظر اندیشه‌ای

گریزنده و فرّار بیابد. ۱۸۱ معلوم نیست که «ارزشها» چه چیزی را مشخص و معین می‌کنند - خیرها، امکانهای انتخاب، فضایل، مفاهیم کلی خیر یا ستهای فرهنگی در کلیتشان، یا اشکال کلی زندگی، یا اینکه صرفاً خواسته‌ها و ترجیحات. اما این خود اندیشه توافقی‌ناپذیری و قیاس‌ناپذیری است که ظاهراً در نظر بسیاری افراد بسیار فرّار و گریزنده است. وقتی که می‌گوییم خیرها توافقی‌ناپذیر و قیاس‌ناپذیرند منظورمان چیست؟ و چگونه می‌توان از چنین ادّعایی دفاع کرد و دلایلی در تأییدش فراهم آورد؟ به عبارت دیگر کدام شناخت‌شناسی اخلاقی بنیاد پلورالیسم عینی در اخلاق است؟ آیا، چنانکه خواهیم گفت، پلورالیسم عینی صورت دیگری از رئالیسم در اخلاق است که اندیشه توافقی‌ناپذیری و قیاس‌ناپذیری ارزشها به صورتی محتوم پیش می‌آورد، آن هم به صورتی که دیگر ادّعای اینکه چنین ارزشهای توافقی‌ناپذیری وجود دارند حمل بر شک‌گرایی اخلاقی نمی‌شود، بلکه حکایت از شناخت اخلاقی قطعی می‌کند؟ اگر پلورالیسم ارزشی برلین صورتی از رئالیسم اخلاقی است که بر عینیت ارزشها صحّه می‌گذارد، چگونه باید چنین چیزی را با این پافشاری او تطبیق داد که در میان توافقی‌ناپذیرها و قیاس‌ناپذیرهای متضادّ نمی‌توان شناختی از حقّ و درستی به دست آورد، بلکه فقط باید تصمیمی بی‌مبنا برای چگونه عمل کردن گرفت؟ و چه چیزی در اندیشه توافقی‌ناپذیری و قیاس‌ناپذیری اینهمه ضدّ مفاهیم رایج عقلانیت است، به گونه‌ای که این ادّعای برلین را موجه کند که راهش را از جریان اصلی فلسفه غرب جدا کرده است؟ خلاصه حتّی با فرض اینکه قیاس‌ناپذیری و توافقی‌ناپذیری لبّ کلام و عین حقیقت هستند، پیامدهای آن برای اندیشه اخلاقی و سیاسی چیست؟ روشن‌گرترین و سیستماتیک‌ترین توضیح در مورد اندیشه توافقی‌ناپذیری و قیاس‌ناپذیری ارزشها را، که در ضمن از اکثر جهات با گزارش برلین هم وفق دارد، می‌توان در نوشته‌های جوزف راز جُست. توضیحمان را بهتر است با این تذکّر راز بی‌اغازیم که می‌گوید وقتی که می‌گوییم دو ارزش نامتوافقند یعنی آن دو ارزش را اصلاً نمی‌توان با هم قیاس

کرد. (۹) گزارش راز توافق‌ناپذیری به مثابه قیاس‌ناپذیری ممکن است به ما کمک کند که موارد استفاده برلین از این اندیشه را در نظریه سیاسی و اخلاقی‌اش بهتر درک کنیم. در اینجا مهم است که به این نکته توجه کنیم که در گزارش راز توافق‌ناپذیری ارزشها (خیرها، امکانهای انتخاب و غیره) کاملاً متمایز از برابری کلی آنها و همچنین کاملاً متمایز از عدم تعیین است (و در گزارش برلین هم تلویحاً همین مطلب القا می‌شود). توافق‌ناپذیری به معنای برابری کلی نیست زیرا «اگر دو امکان انتخاب نامتوافق باشند، آنگاه عقل نمی‌تواند هیچ داوری در مورد ارزش نسبی آنها بکند. وقتی که می‌گوییم ارزش آنها برابر است نوعی داوری درباره ارزش نسبی آنها کرده‌ایم، حال آنکه وقتی که می‌گوییم نامتوافقند هیچ داوری درباره ارزش نسبی آنها نکرده‌ایم» (۱۰). عدم تعیین ارزش زمانی پیش می‌آید که این حکم که فلان انتخاب از فلان انتخاب بهتر است یا ارزشی برابر دارند نه صادق باشد نه کاذب. (۱۱) چنین عدم تعیینی ویژگی غالب زبان و عمل انسانی است، اما ظاهراً این عدم تعیین همان چیزی را القا نمی‌کند که توافق‌ناپذیری. در واقع آنهایی که به اندیشه توافق‌ناپذیری به دیده تردید می‌نگرند و نسبت به آن شکاک هستند غالباً به عدم تعیینهایی که در داوریهای ما هست متوسل می‌شوند و آنرا آلترناتیو هرگونه انکار بنیانی‌تر یا عمیق‌تر توافق‌پذیری قرار می‌دهند. بدین ترتیب توافق‌ناپذیری از میان برمی‌خیزد و ناقص بودن یا ناکامل بودن داوریهای ارزشی ما جایگزین آن می‌شود (حال چه این نوع عدم تعیین علاج‌پذیر دانسته شود چه لا علاج). آشکار است که عدم تعیین هم به هیچ‌روی بهتر از برابری کلی ارزشها اندیشه توافق‌ناپذیری را منعکس نمی‌کند.

در مقابل، توافق‌ناپذیری ارزشها خود را به صورت شکست در تعدی یا تسری^۱ می‌نمایاند. «دو امکان انتخاب ارزشمند نامتوافق هستند اگر ۱. هیچ‌یک

۱. transitivity: در منطق، وقتی که به دلیل ثابت بودن حد وسط در دو رابطه، نتیجه از رابطه‌ای به رابطه دیگر انتقال می‌یابد: مثلاً بگویم a بزرگتر از b و b بزرگتر از c است، خود به خود نتیجه می‌شود که a بزرگتر از c است. م.م.

بهرتر از دیگری نباشد، و ۲. امکان انتخاب دیگری هست "یا می تواند باشد" که بهتر از یکی ولی بدتر از دیگری باشد. «۱۱۲» بنا به اصطلاحی که راز به کار می برد، «۱۱۳» علامت توافق ناپذیری «میان امکانهای انتخاب یا ارزشهای زمانی خود را به نمایش می گذارد که «اگر امکان آن باشد که یکی از آنها را بهتر کرد بی آنکه در نتیجه این کار بهتر از دیگری شود، و اگر امکان انتخاب دیگری باشد که بهتر از یکی است، اما بهتر از دیگری نیست، آنگاه دو امکان انتخاب اصلی توافق ناپذیر هستند.» مثالهایی خارج از حوزه اخلاق می تواند نیروی شهودی و ادراکی بیشتری به این توضیح صوری بدهد. آیسخولوس و شکسپیر هر دو نمایشنامه نویسان بزرگی هستند، اما هنر دراماتیک آنها توافق ناپذیر [قیاس ناپذیر] است: غلط است اگر بگوییم که یکی از آن دو نمایشنامه نویس بزرگتری است. با این همه، می تواند درست باشد که بگوییم انورپیدس نمایشنامه نویس بزرگتری از آیسخولوس است، بی آنکه نتیجه شود که انورپیدس نمایشنامه نویس بزرگتری از شکسپیر است. آن دو نمایشنامه نویس اصلی مدّ نظر ما توافق ناپذیر [یا قیاس ناپذیر] هستند، زیرا با آنکه آثارشان در یک ژانر واحد قرار می گیرد، ساختار و محتوای آنها، سبک و مضمونشان، پس زمینه اعتقادی و آدابی که پیش فرضشان است، و صورتهایی از زندگی که به تصویر می کشند، متفاوت تر از آن هستند که بتوان به عنوان نمونه های نمایشنامه تراژیک دست به مقایسه ای ارزشی میان آنها زد. این مانع از آن نمی شود که ما دست به داوری آثار این دو نمایشنامه نویس نسبت به خیل معاصران پست تر از آنها بزنیم و آثار آنان را برتر بدانیم، یا اینکه — و این شاید جالبتر باشد — آثار آنان را برتر از اکثر نمایشنامه ها در تمام دورانها بدانیم. (اما از این مطلب نباید به این نتیجه رسید که توافق ناپذیری یا قیاس ناپذیری فقط میان بهترین نمونه های هر ژانری ممکن است پیش بیاید. توافق ناپذیری در هر سطحی که تعدی و تسری یا قیاس ناپذیری فرو بشکند پیش می آید). با مثالهایی در زمینه معماری را در نظر آورید. ما می توانیم کلیساهای جامع به سبک گوتیک یا به سبک باروک را بازشناسیم، اما چون این دو سبک بسیار

متفاوتند و وجه اشتراکشان ناچیز است، نمی‌توانیم کلیسای جامع گوتیکی را با کلیسای جامع باروکی مقابل نهیم. و تازه مقایسه آنها با تاج محلّ یا باغ‌سنگی ذن در ریوانجی از این هم بیراهتر است. آنچه در اینجا فرض است، و البته همیشه چنین نیست، این است که پیوستگی و تداوم میان فرهنگها، و همپوشانی و شباهتهای خوبشوندی میان فرهنگها، آن قدر هست که ما را قادر سازد با اطمینان مصنوعات فرهنگی هریک را مشخص کنیم و بگوییم به یک ژانر تعلق دارند. هیچ چیز در استدلال در جهت توافق‌ناپذیری متکّی بر این فرض نیست، زیرا تا جایی که من درک می‌کنم این استدلال مؤید آن است که توافق‌ناپذیری میان ارزشها حتّی آن زمان که می‌توان مصنوعات بینا فرهنگی را مقوله‌بندی کرد و آنها را متعلق به همان ژانر دانست پیش می‌آید.

باز در اینجا توجه کنید که توافق‌ناپذیری نوعی نقص یا ناکاملی، مثلاً در معیار ارزش یک چیز یا یک انتخاب، نیست. توافق‌ناپذیری به این دلیل پیش نمی‌آید که معیارهای ارزشی چندگانه‌اند و رتبه‌بندی آنها نامعین است، و به این دلیل هم پیش نمی‌آید که مرزهای میان مقولات مختلف چیزها یا امکانهای انتخاب گنگ و مبهم یا متغیر هستند. حتّی زمانی که تمامی این صورتهای ناکاملی از میان برداشته شده‌اند، باز توافق‌ناپذیری پیش می‌آید. به کلام راز: «جایی که توافق‌ناپذیری پیش می‌آید، توافق‌ناپذیری حقیقت غائی است. در پشت آن دیگر چیزی نیست، و علامت نقص و ناکاملی هم نیست.»^{۱۴۱} همچنین توافق‌ناپذیری دلالت بر بی‌تفاوتی ندارد. همان‌گونه که راز قاطعانه می‌گوید: «قیاس‌ناپذیری ضامن برابری نقطه‌های قوّت و ضعف نیست. قیاس‌ناپذیری به معنای عدم تفاوت نیست و صرفاً نشانگر ناتوانی خرد و عقل برای هدایت عمل است، و نه خُرد و کم‌اهمیت بودن انتخاب ما.»^{۱۴۲} ما دقیقاً زمانی بیش از همیشه یقین داریم که با نوعی توافق‌ناپذیری رویارویم که هیچ‌یک از این عدم تعینها وجود نداشته باشد. راز در جایی دیگر اهمیت اساسی پلورالیسم ارزشی را در امحاء امکان مقایسه میان شیوه‌های مختلف زندگی و خیرهای همراه با آنها به صراحت بیان می‌کند:

بر اساس نظری کاهنده-مونستی (در مورد ارزشها)، زمانی که شخصی خوشبها (یا اضطرابات) زندگی خانوادگی را با حرفه‌ای مانند دریانوردی عوض می‌کند، همان چیزی را که وانهاده است به دست می‌آورد، یا امیدوار است که به دست بیاورد، حال آن چیز می‌خواهد خوشی باشد، می‌خواهد لذت باشد، می‌خواهد ارضای تمنیات باشد یا هر چیز دیگر. تا زمانی که کسی بدرستی نقشه می‌کشد و موفق می‌شود نقشه‌هایش را عملی کند خُسْرانی از هیچ نوعش مطرح نیست. شخصی لذت و خوشی اندکتری را که از زندگی خانوادگی به دست می‌آورد وامی‌نهد تا به خوشی و لذت بزرگتر زندگی در دریا برسد. اگر پلورالیسم ارزشی درست باشد، این نظر کاملاً خطاست. آنچه شخص از دست می‌دهد و خسرانی که پیش می‌آید چیزی کاملاً متفاوت از آنی است که به دست می‌آورد. حتی در موفقیت نوعی خسران و از دست دادن هست، و در همه موارد این داوری معنایی ندارد که شخص بیش از آنکه از دست می‌دهد به دست می‌آورد. زمانی که شخصی با امکانه‌ای انتخاب ارزشمند مواجه است و با موفقیت یکی از این امکانه‌ها را انتخاب می‌کند، درواقع صرفاً یک شیوه زندگی را به جای شیوه‌ای دیگر برگزیده است، و هر دو شیوه زندگی خوب هستند و امکان مقایسه و درجه‌بندی آنها وجود ندارد. [۱۶]

پس منظور از توافق‌ناپذیری همان قیاس‌ناپذیری است - قیاس‌ناپذیری فعالیت‌های فرهنگی، دلایل عمل، یا صورته‌ها و شیوه‌های زندگی ارزشمند. در اخلاق یکی از پیامدهای ضمنی توافق‌ناپذیری واقعیت تنوع و تباین غائی صورته‌های قیاس‌ناپذیر شرف یا برتری یا شکوفایی انسانی است (و البته تنوع و تباین شره‌های قیاس‌ناپذیر). صورت یا شیوه زندگی یک سرباز حرفه‌ای یا جاسوس، راهبی بودایی، فاحشه یا قماربازی که با زیرکی خود روزگار می‌گذراند، صورته‌های دانی‌تر یا عالی‌تر شکوفایی انسان در قیاس با زندگی دانشمندی محقق، معلمی وظیفه‌شناس، یا پرستاری در جدامخانه نیستند. برخلاف آنچه ارسطو می‌گوید، نمی‌توان با هیچ رویه عقلانی هیچ نوع

رتبه‌بندی پلکانی میان چنین صورتهای متنوعی از شکوفایی انسانی برقرار کرد. تفکری خلاف این، به معنای بازگشتن و توسل به زیست‌شناسی متافیزیکی باستانی است که خود مبتنی بر کیهان‌شناسی نیاگرایانه^۱ اهداف طبیعی یا زنجیره‌ای بزرگ از هستیهاست، از آن نوعی که مثلاً در آثار ارسطو یا آکویناس می‌یابیم. منظور این نیست که صورتهای زندگی فرهنگی یا فردی کم‌محتواتری وجود ندارند که فضیلت‌هایشان اندک یا هیچ باشد و درواقع صورتی از شکوفایی انسانی به شمار نیابند. منظور فقط انکار این مطلب است که شکوفایی انسانی صرفاً یک شکل و صورت یا حتی صورتهای محدود و مشابه دارد.

پلورالیسم ارزشی، در مقام موضعی در نظریه اخلاقی، زمانی نافذتر می‌شود که معتقد شویم چنین صورتهای متنوع و متباینی از شکوفایی انسانی نه تنها عقلاً قیاس‌ناپذیرند، بلکه تلفیق‌ناپذیر هم هستند، و بعضاً به گونه‌ای اساسی یا ضرورتاً تلفیق‌ناپذیرند. پیشتر تلفیق‌ناپذیری دو خیر خودمختاری و گزینش غیرمتأملانه راهی موجه و معتدل و شرافتمندانه را به عنوان مثال تلفیق‌ناپذیری اساسی ذکر کردیم. البته تلفیق‌ناپذیری و توافق‌ناپذیری دو چیز کاملاً متفاوت هستند؛ خیرهای تلفیق‌ناپذیر کاملاً ممکن است که توافق‌پذیر و قیاس‌پذیر باشند. لذت نشئه حاصل از مواد مخدر ممکن است با لذت عمر طولانی تلفیق‌ناپذیر باشد، اما این دو ممکن است کاملاً توافق‌پذیر و قیاس‌پذیر باشند - دست‌کم بر اساس برخی گزارشها، نظیر گزارشی که در حساب لذتی^۲ بتام از سر جمع لذتها و دردها آمده است. علاوه بر این، تلفیق‌ناپذیری آنها ممکن است کمتر اساسی یا بیشتر اساسی باشد. ممکن است مقدار بیشتری از یک خیر متضمن کم شدن خیری دیگر باشد، و در این صورت این دیگر کار عقل یا حکمت عملی است که مخلوط درست و بهتری از چنین خیرهای تلفیق‌ناپذیر اما توافق‌پذیری را معین کند. یا ممکن است

1. atavistic

2. felicific calculus

خیرهای تلفیق‌ناپذیر آلترا تئو هم باشند: یعنی فقط در صورتی بتوانیم به بکی برسیم که از دیگری به کلی صرف‌نظر کنیم. در اینجا نیز با تمام این احوال ممکن است آن خیرها کاملاً توافق‌پذیر باشند. وضع بغرنج زمانی پیش می‌آید که خیرها اساساً تلفیق‌ناپذیر و در ضمن توافق‌ناپذیر یا قیاس‌ناپذیر باشند. چنین وضعی غالباً زمانی پیش می‌آید که خیرها مربوط به انواع و صورتهای کاملاً متمایز و ناسازگاری از زندگی اجتماعی باشند؛ اما بعضاً در محدوده ستهای فرهنگی هم که به رسالتهای متمایزی معترفند که هریک فضایل مربوط به خود را دارد چنین وضعی پیش می‌آید. چنین ستهای فرهنگی در تاریخ بشر عادی هستند. همان‌گونه که همسر متذکر شده است:

نفوذ و تأثیر هیوم، کانت، و فایده‌گرایان در فلسفه اخلاق معاصر چنان عظیم بوده است که به ما امکان داده است فراموش کنیم که قرن‌ها جنگجویان و راهبان، مالکان و دهقانان، تاجران و صنعتگران، موسیقیدانان یا شاعرانی که با شعر و موسیقی و صناعت خود زندگی می‌کرده‌اند با فضایل و استعدادهای متفاوت و متمایزی در جامعه همزیستی داشته‌اند... نقشا و کارکردهای اجتماعی گوناگون، هریک با فضایل خاص خود و تکالیف و الزامات ویژه، وضعی عادی در اکثر جوامع در سرتاسر تاریخ بوده است. [۱۷]

در محدوده هر فرهنگ پیچیده‌ای، نوعاً انواع گوناگونی از صورتهای زندگی وجود خواهد داشت، که هریک فضایل خاص خود را دارند که در دسترس افراد بسیار است، اما امکان تلفیق این صورتهای زندگی در محدوده زندگی یک فرد وجود ندارد. شاید علتش این باشد که مثلاً فضایل یک راهبه اساساً راه به فضیلت معشوق بودن نمی‌دهد، یا شاید علتش این باشد که، گرچه فضایل مختلف ممکن است در فرد واحدی گرد آیند و تلفیق شوند، اما هریک جا را برای دیگری تنگ می‌کنند، و یا شاید فقط در صورتی توأمان می‌توانند متحقق شوند که تحقق هریک در سطح پایین باشد. در اینجا ما به

مثالهایی از کمیابی اخلاقی برمی‌خوریم که قبلاً بدان اشاره کردیم. صورتهایی از شکوفایی انسانی ممکن است به این دلیل اساساً تلفیق‌ناپذیر باشند که متعلق به ساختارهای اجتماعی یا سنتهای کلی فرهنگی هستند که خودشان اساساً تلفیق‌ناپذیرند. یا ممکن است بدین دلیل در این سطح بنیانی تلفیق‌ناپذیر باشند که لازمه‌شان وجود فضایی در فرد عامل است که بنا به روانشناسی اخلاقی یا انسان‌شناسی فلسفی تحقیقشان با هم ناممکن است. این نوع اخیر از تضاد ارزشی را می‌توان تضاد ارزشی تجربی نامید، زیرا بستگی به ویژگیها یا شرایط ما دارد و این ویژگیها و شرایط بنابر تصور می‌توانستند دیگر باشند – هر قدر هم که تصور چنین امکانی دشوار باشد. تضاد عمیق‌تر خیرها یا فضایل را که میان توافق‌ناپذیرهای اساساً غیرقابل تلفیق پیش می‌آید می‌توان (همانند برلین در اکثر موارد) تضاد ارزشی مفهومی (و نه تجربی) دانست و نامید.

ممکن است ربط و پیوندی میان امتناع مفهومی تلفیق صورتهای فرهنگی اساساً متفاوت و توافق‌ناپذیرهای معنایی که در فلسفه علم معاصر مورد پژوهش قرار گرفته است وجود داشته باشد، اما اگر چنین باشد این پیوندی نیست که گزارش برلین بر آن تأکید کند. در واقع او با زحمت می‌کوشد بر این نکته تأکید کند که حتی میان صورتهای بسیار متباین زندگی فرهنگی می‌تواند تفاهم متقابل و ارتباط وجود داشته باشد – تفاهم و ارتباطی از آن نوع که نسبی‌گرایی، و بنابراین تروهای توافق‌ناپذیری معنایی، منکر آن هستند یا در را به روی آن می‌بندند. علاوه بر این، امتناع مفهومی تلفیق برخی فضایل در نظر برلین ممکن است حتی در یک صورت واحد از زندگی فرهنگی هم که واژگان مشترک (هرچند پیچیده‌ای) دارد بروز کند و بنابراین دیگر در این مورد توافق‌ناپذیری معنایی نمی‌تواند مطرح باشد. به نظر می‌رسد که ادعای برلین این است که خود ماهیت قدرتهای اساسی بشری چنان است که آنها و خیرهای متصل به آنها ذاتاً با یکدیگر رقیبند و برخلاف آنچه ارسطو متکبرانانه فرض می‌کند متقابلاً حامی یکدیگر نیستند.

و دامنه این رقابت محدود به زندگی اخلاقی نیست. غالباً ممکن است پیش بیاید که خیرها در زندگی فردی خیرهای اخلاقی و برتریها فضایل اخلاقی نباشند. (من در اینجا آن مسئله مهم و دامنه‌داری را که در آثار برنارد ویلیامز عمیقاً مورد پژوهش قرار گرفته است ۱۸۱ به کلی کنار می‌گذارم، یعنی این مسئله که آیا درک و مفهوم فعلی ما از اخلاق همچون حوزه جداگانه‌ای از زندگی عملی و تفکر چیزی عقلانی است یا نه، و این سؤال مرتبط با آن، که آیا تمایزاتی که ما میان دلایل اخلاقی و دلایل غیراخلاقی، و میان برتریهای محض و فضایل اخلاقی قائلیم قابل دفاع، غیردلبخواهی، یا حتی کاملاً قابل فهم است یا نه). بنابراین ممکن است قدرت فکری تحلیل دقیق و موشکافانه نتواند توأمان و همراه با قدرت عظیم همدلی تخیلی با دیگران در یک شخص واحد گرد آید. یا، چنانکه در فصل پیش گفتیم، ممکن است قدرت خلاقه هنرمند با رشد شناخت او از خویش رو به کاهش بگذارد. اگر چنین باشد - که در مواردی آشکارا چنین است - دیگر دلایل کوتاهی عمر آدمی یا کمیابی منابع نخواهد بود، بلکه دلایل این خواهد بود که خیرها و فضایل مربوطه دقیقاً بنا به ماهیتشان رقیب هم هستند. در مواردی که این امر مربوط به ساختارهایی اجتماعی نیست که نمی‌توانند در هم شوند، مسئله در مقام روانشناسی اخلاقی صدق پیدا می‌کند. اینکه این جنبه از پلورالیسم ارزشی در آثار برلین - دست‌کم تا حدودی - تزی انسان‌شناختی است نکته‌ای است که من در همین فصل بعداً بدان بازخواهم گشت.

تزی پلورالیستی قیاس‌ناپذیری ارزشهای غائی یا بنیادین که برلین مطرح می‌کند به همان اندازه خیرها در مورد شرها نیز مصداق دارد. این نکته اگرچه در گزارش او کمتر بر آن تأکید می‌شود در اصرار او بر واقعیت تراژدی اخلاقی مورد تصدیق قرار می‌گیرد، چیزی که فلسفه اخلاق در مقام یک رشته خاص ظاهراً میل دارد که به هر ترفندی هست آنرا از آگاهی وجدانی ما براند. در اینجا نیز مسئله خود را به صورت شکست در تعدی و تسری می‌نمایاند. ۱۹۱ ممکن است من رژیم توتالتری را که در آن آزادی بشری به شکلی گسترده و

عمومی سرکوب می‌شود، اما قتل سیاسی در آن کمتر رخ می‌دهد یا اصلاً رخ نمی‌دهد، شری بزرگتر یا کوچکتر از استبدادی سنتی بدانم که آزادی را کمتر سرکوب می‌کند اما قتل سیاسی در آن امری رایج است. نکته اینجاست که داوری من هرچه باشد، اگر آنچه در موردش داوری می‌کنیم توافق‌ناپذیرهای حقیقی باشند، قابل تسری از طریق استنتاج متعددی به رژیم ثالثی که ویژگیهای متفاوتی دارد نخواهد بود، حتی اگر بتوانیم این رژیم سوم را با هریک از این زوج اولیه اصلی مقابل نهیم. علتش هم در توافق‌ناپذیری [یا قیاس‌ناپذیری] سرکوب آزادی فردی با خشونت سیاسی است. رژیم چکسلواکی در دهه ۱۹۷۰، که رژیمی توتالیتری بود که عمدتاً خود را از طریق اجبار اقتصادی حفظ می‌کرد تا خشونت سیاسی، قابل قیاس یا قابل توافق با رژیم سوموادر نیکاراگوئه نبود که استبداد سنتی آدمکشانه‌ای بود. ما می‌توانیم رژیم سومی — مثلاً رژیم کمونیستی در مغولستان — را بدتر از هریک از این دو رژیم قبلی بدانیم، زیرا هر دو شرّ قیاس‌ناپذیر یا توافق‌ناپذیر خشونت سیاسی و اجبار گسترده اقتصادی را با هم داشت؛ اگر چنین باشد، با موردی روبرویم که دو رژیمی که علقاً از بابت بدبودنشان قابل قیاس نیستند با رژیم سومی توافق‌ناپذیر یا قابل قیاس هستند که بدتر از هریک از آن دو است. یا می‌توانیم رژیم دیگری — مثلاً یوگوسلاوی کمونیست — را بدتر از رژیم نیکاراگوئه بدانیم، بی‌آنکه آن را بدتر از رژیم چکسلواکی به حساب آوریم؛ در این مورد، آشکارا تفاوت میان توافق‌ناپذیری و برابری کلی را به رأی‌العین می‌بینیم. این شکست در قیاس‌پذیری میان شرهای زندگی بشری مهم است اگر، همان‌گونه که برلین بعضاً می‌گوید، این را از ویژگیهای پلورالیسم او به حساب آوریم که نه تنها منکر تلفیق‌ناپذیری همه خیرهاست، بلکه وابستگی بسیاری از خیرها را به شرها می‌پذیرد و تصدیق می‌کند. در نظر برلین و نیز در نظر من، این در مورد هر نگرشی به خیر و شر که واقع‌بینانه و وفادار به تجربه باشد مصداق خواهد داشت: اگر خیرها و شرها را به گونه‌ای طبیعت‌گرایانه و بدون استفاده از مقدمات و مفروضات الاهیاتی یا متافیزیکی معین کنیم چنین چیزی درست

و آشکارا درست خواهد بود. آنچه جا دارد متذکرش شویم این است که توافق‌ناپذیریهایی ناشی از تضاد خیرها با شرها، که خون حیاتی داستان و نمایشنامه است، اگر در فلسفه اخلاقی پذیرفته شوند چیزی غریب خواهند بود.

خود برلین پلورالیسم ارزشی‌اش را در نویسندگانی چون ماکیاوولی، مونتسکیو، ویکو، و هررد بازجسته و تشخیص داده است که یا به صورت آموزمای آشکار در آثارشان عیان شده است، یا در غیراین صورت پیش‌فرض بیان‌نشده اندیشه‌شان بوده است. حال این سؤال پیش می‌آید که آیا این آموزه، به آن شکلی که در آثار برلین می‌یابیم، آموزمای اصیل و ابتکاری است یا نه. اینکه در زندگی اخلاقی ما باید بدون کمک اصلی فراگیر ارزشها را با هم متعادل کنیم نظر و نگرش شهودگرایان اخلاقی نظیر راس^۱ و رشدال^۲ بود که آثارشان در دهه بیست در آکسفورد، زمانی که برلین دانشجوی آنجا بود، خوانده می‌شد. اما در آثار برلین هیچ مفهوم شهودگرایانه با جنبه اخلاقی نیست که تضادهای میان ارزشهای توافق‌ناپذیر را بتوان به نحوی با آن آشتی داد، و در مقابل، در آثار شهودگرایان هم هیچ التفاتی به توافق‌ناپذیری خیرهایی که با صورتهای کلی زندگی همراهند دیده نمی‌شود. پس با اطمینان می‌توان حدس زد که پلورالیسم ارزشی برلین دینی به شهودگرایان آکسفورد ندارد. خویشاوندی موجه‌تری را می‌توان میان آثار ماکس وبر و برلین تشخیص داد که برلین از او نقل قول هم می‌کند.^۳ این شباهت را باید در آنجا جست که وبر از برخورد ارزشهای آشتی‌ناپذیر، و درواقع اخلاقیات آشتی‌ناپذیر، در زندگی سیاسی یاد می‌کند. آنچه در آثار وبر نیست گزارشی از منابع و منشأهای چنین برخوردهایی در روانشناسی اخلاقی، در انسان‌شناسی فلسفی، یا در تضاد میان صورتهای فرهنگی متفاوت است. اما به هرروی، اگر

۱. William David Ross (۱۸۷۷-۱۹۷۱). فیلسوف اخلاقی و ارسطوشناس بریتانیایی.

۲. Hastings Rashdall (۱۸۵۸-۱۹۲۴). مورخ، متاله، و فیلسوف اخلاق انگلیسی.

بخواهیم چیزی بیابیم که از پیش خبر از پلورالیسم ارزشی برلینی می‌داده است باید آن‌را در اندیشه ویر بجویم که از دیدگاه آگونیستی نسبت به زندگی سیاسی دفاع می‌کند و نقاط اشتراک و تماس زیادی با دیدگاه برلین دارد.

جا دارد پیامدهای پلورالیسم برلینی را برای نظریه اخلاقی و از آن‌رو برای اندیشه سیاسی بیشتر بررسی کنیم. شاید مستقیم‌ترین پیامد آن ضربت مرگباری باشد که، در صورت صدق، بر فایده‌گرایی وارد می‌آورد. زیرا اخلاق فایده‌گرایانه یا پیامدگرایانه^۱ در همه اشکالش بستگی به امکان تجمع فایده‌ها و جمع‌پذیری پیامدها، یا کلاً قیاس‌پذیری حالات و اموری دارد که وارد ارزیابی فایده‌گرایانه می‌شوند، و این چیزی است که تنز توافق‌ناپذیری یا قیاس‌ناپذیری آن‌را از میان می‌برد. اگر پلورالیسم ارزشی درست و صادق باشد، حساب لذتی بتام کوششی برای انجام امری محال است، یعنی کوششی است برای توزین و رتبه‌بندی خیرهایی که به گونه‌ای فروناکاستنی متباین و قیاس‌ناپذیر هستند، آن‌هم با یک معیار و مقیاس واحد. تز پلورالیسم این است که خیرهای زندگی بشری در موارد زیادی بر هم افزودنی و کمیتی محض (اسکالر) نیستند. این وضع امکان داوریهای قیاسی در مورد فایده کلی یا سرجمع فایده را که فایده‌گرایی ترجیحی معاصر فایده‌گرایی کلاسیک یا فایده‌گرایی حالت ذهنی مطرح می‌کنند از میان می‌برد. توجه کنید که هیچ چیز در پلورالیسم حول محور مشکلات مربوط به قیاسهای بین‌الاشخاصی در مورد فایده نمی‌گردد: پلورالیسم در موارد زیادی امکان دآوری در محدوده زندگیهای فردی را متغی می‌داند. همچنین توجه کنید که پلورالیسم برلین مدعی نیست که مجموعه‌هایی موردی از توافق‌ناپذیری وجود دارند و در نتیجه پیشینه کردن فایده‌گرایانه همواره مقدور و ممکن نیست: پلورالیسم برلین این ادعای اساسی‌تر — و در عین حال اگر تجربه بشری راهنمای ما باشد، این ادعای قابل دفاع‌تر — است که توافق‌ناپذیری کاملاً بر زندگی انسان،

و از آن رو بر استدلال عملی، حکمفرماست. ایراد پلورالیسم بر فایده‌گرایی صرفاً این نیست که توافق‌ناپذیری امکان آن بیشینه‌کردنی را که متکای فایده‌گرایی است از میان برمی‌دارد؛ ایراد پلورالیسم بر فایده‌گرایی این هم هست که تصوّر فایده‌گرایانه از بهترین حالت امور غالباً سرابی بیش نیست. اگر حق با برلین باشد، ما کلاً هیچ درک منسجمی از این نداریم که بهترین حالت امور چگونه چیزی می‌تواند باشد. همیشه عمل کردن در جهت بهترین، استراتژی نامشروعی در زندگی اخلاقی است، آن هم نه صرفاً به این دلیل که این استراتژی در تقابل با قید و بندهای فریضه‌ای (یا عدالت-بنیاد) وظیفه و حق قرار می‌گیرد، بلکه بیشتر به این دلیل که در اکثر موارد ما نمی‌توانیم بدانیم و عملاً هم نمی‌دانیم که بهترین حالت امور چیست و کدام است، حتی زمانی که تمامی نقصها و عدم تعینهای شناخت و داوریمان را به حساب آورده باشیم.

پلورالیسم برلین لیبرالیسم او را کاملاً از لیبرالیسم جان استیوارت میل متمایز می‌کند. البته لیبرالیسم میل هم نسبت به تنوع انسانی نگاه مهربانانه‌ای دارد. این از اعتقادات اساسی میل بود که اقتضانات خوشبختی و شکوفایی در مورد افراد مختلف فرق می‌کند، شاید به این دلیل که افراد طبیعت یا ماهیتی دارند که حاوی بهره‌مندیا و نیازهایی است که از جهات بسیاری منحصر به فرد یا منحصر به خود آنان است. جامعه لیبرالی بدین دلیل توصیه می‌شود که چنین جامعه‌ای از طریق «آزمایش شیوه‌های زیستن» انواع گوناگونی از شکوفاییهای فردی را در پناه خود می‌گیرد. در واقع در اندیشه میل تنشهایی میان اعتقاد او به تنوع سرشت بشر و فردیت اشکال شکوفایی مناسب برای هر فرد از یک سو، و گزارش او از لذات عالتر از سوی دیگر وجود دارد. لذات عالتری که به صورت مجموعه‌ای قطعی از فعالیتها یا ارضاناتی به تصوّر درمی‌آید که شامل به کارگیری قدرتها و تواناییهای خاص انسان می‌شود. مثلاً میل این امر را مسلم فرض می‌کند که لذات عالتر از نظر خصلتی اخلاقی و فکری خواهند بود و نه جسمی و شهوانی. میل به نظرش

نرسیده بود که اگر طبیعت انسانی آن تنوع و فردیتی را دارد که مدعای اوست، آنگاه افراد مختلف خواهند خواست که قدرتها و تواناییهای نوعاً انسانی متفاوتی را در خود رشد دهند. همچنین به نظر میل نرسیده بود که رشد دادن برخی از این قدرتها و تواناییها مانع رشد برخی دیگر از قدرتها و تواناییها خواهد شد. مثلاً، به نظر او نرسیده بود که رشد دادنِ حس ذائقه یا لذات جنسی ممکن است همان قدر احتیاج به استفاده از قدرتهای بشری داشته باشد که رشد دادنِ تواناییهای تحلیلی یا همدلی تخیلی، نظیر آنچه در پرداختن به فلسفه یا هنر هست، و در نتیجه یک نوع از لذتهای عالیت‌ر طبیعی‌تر را برای لذات دیگر تنگ خواهد کرد. اساسی‌تر از همه اینکه او این واقعیت را در نظر نمی‌گیرد که در محدوده طیفی از لذات عالیت‌ر، حتی لذاتی که در دسترس هر فردی است و بنابر سرشت هر فرد هم برای آن فرد مناسب است، تلفیق‌ناپذیری وجود خواهد داشت که برخی از آنها اساسی خواهند بود و نه صرفاً محتمل یا ممکن به امکان خاص. بنابراین، فرد ممکن است در درونش هم نیازی به خطر کردن احساس کند و هم نیازی به امنیت، هم نیازی به ابتکار و هم نیازی به برخورداری شادی از تکرار کردن، و ارضای این نیازها ممکن است نیازمند رشد دادن به تواناییها، استعدادها، و فضایی داشته باشد که نتوانند با هم و در کنار هم باشند. (تازه من اینجا بحث جالب مربوط به افرادی را که زندگی‌هایشان با اندیشه پرفیتی^۱ خویشتهای پیشین و پسین مرتبط است [۲۱] کنار می‌گذارم، زیرا کاوش درست در آنها ما را از حوزه بحثمان خیلی دور می‌کند). خلاصه، میل با واقعیت تضاد و حتی تناقض در سرشت افراد رویارو نمی‌شود، واقعیتی که اگر آرمان فردیت هماهنگی را که میل از هو بولت اخذ کرده بود ویران نکند دست‌کم آن را مشروط و مقید می‌کند. آنچه مد نظر برلین است و بدان توجه می‌کند دقیقاً آن انتخابهای اساسی است که

۱. Derek Parfit, (۱۹۴۲ -). فیلسوف انگلیسی، متولد چین. بحث اصلی او در کتاب دلائل و اشخاص (۱۹۸۴) مربوط به هویت خویشتن در طول زمان است.

پېچیدگی طبیعت آدمی و نیازهای متضاد اقتضا می‌کند.

البته لیبرالیسم میل از این نظر نیز از لیبرالیسم برلین جدا می‌شود که میل برای لیبرالیسمش بنیادی فایده‌گرایانه قائل می‌شود. من خود در بحثی استدلال کرده‌ام که این ادعای میل که جامعه لیبرالی بهترین جامعه برای خوشبختی است حداکثر ادعایی است که غیرمنطقی و نامعقول نیست و گواهیهای موجود آن را قاطعانه نقض نمی‌کنند. ایراد جدّیتری که برلین بر میل وارد می‌کند^{۱۳۳۱} این است که اندیشه و تصوّر خوشبختی در آثار میل چنان تصوّر یافته است که استفاده از آن در هیچ نوع حساب لذّتی ممکن نیست: این اندیشه نزد میل دقیقاً همان تنوّع فروناکاستنی خیرهای انسانی را می‌نمایاند که پلورالیسم برلین معین می‌کند. یعنی در نهایت لیبرالیسم میل برخلاف تمامی نیات او صورتی از اخلاق فایده‌گرایانه نیست، زیرا فایده‌گرایی لیبرالی در نهایت موضعی عملی در اندیشه اخلاقی یا سیاسی نیست. در نهایت، میل انتخاب و فردیت را به خاطر خودشان است که ارج می‌نهد و نه به خاطر آنکه انتخاب و فردیت خوشبختی عام را افزونتر می‌کنند. اگر قائل به این باشیم، لیبرالیسمهای میل و برلین به هم نزدیکتر می‌شوند، اما باز هم از هم فاصله بسیار دارند. زیرا جنبه‌ای محوری در پروژه میل، چه در نظام منطق، چه در فایده‌گرایی، و چه در رساله درباره آزادی، بسط و تکوین نظریه‌ای است که بر زندگی عملی حاکم خواهد بود. برای میل وجود معضلات غیرقابل حل در زندگی اخلاقی یا سیاسی ممکن نیست، زیرا چنین آرمانی عقلانیت را که در کانون فایده‌گرایی کلاسیک جای دارد و او هرگز، علی‌رغم تجدید نظرهای دیگرش در میراث فایده‌گرایی، از آن جدا نشد، محو و نابود می‌کند. بنابراین لیبرالیسم میل اندیشه انتخاب رادیکال - انتخاب بدون معیار، زمینه، مبنا، یا اصول - را که در بطن لیبرالیسم برلین جای دارد ناممکن می‌کند.

در این نقطه به شاخصترین و مهمترین پیامد پلورالیسم برلین برای اندیشه سیاسی می‌رسیم. پلورالیسم او نه تنها از فایده‌گرایی بلکه از اخلاق کانتی و از نظریه‌های لاکی حقوق بنیادین هم فاصله می‌گیرد زیرا منکر آن می‌شود که

می‌توان اخلاق سیاسی منسجم و سازگاری را صورت‌بندی کرد و در یک اصل واحد یا نظام منظمی از اصول بیانش کرد. این اندیشه که ساختاری از حقوق هم‌امکان،^[۲۳] یا نظامی جفت و جور از قید و بندهای جانبی،^[۲۵] یا مجموعه‌ای از آزادیهای اساسی وجود دارد،^[۲۶] آن‌گونه که این اندیشه‌ها در آثار متفکران لیبرال اخیر که پیرو سنت کانتی هستند، نظیر استاینر،^۱ نازیک، و راولز پرورانده می‌شود، مورد انکار برلین قرار می‌گیرد. فایده ممکن است در تضاد با آزادی، آزادی در تضاد با برابری، و فردیت در تضاد با کمونته یا باهماد قرار گیرد: هیچ‌یک از این ارزشها یا خیرهای سیاسی از همدیگر مشتق نمی‌شوند، و هریک از آنها هدف غائی و ارزشی ذاتی است، و تضاد آنها را نمی‌توان با توسل به نظریه اخلاقی فشرده و سازگاری حل کرد. برخلاف دوورکین، که معتقد است^[۲۷] آنچه در لیبرالیسم اساسی است اندیشه برابری است، برلین به صراحت می‌گوید که این آزادی است که ارزش کانونی و محوری در لیبرالیسم است. او همچنین در این مورد هم صراحت دارد که مدعای آزادی مدعایی مطلق‌گرایانه نیست، و متعادل کردن آزادی با سایر ارزشها معقول و اجتناب‌ناپذیر است، و تازه خود آزادیهای متضاد، از جمله آزادیهای منفی را، در مواردی که توافق‌ناپذیر و قیاس‌ناپذیر هستند، باید با هم متعادل کرد. بر همین اساس، اگرچه او تأیید می‌کند که آزادی از ارزشهای اساسی و بنیادین در اخلاق سیاسی لیبرالی است، اما منکر آن می‌شود که می‌توان نظریه‌ای در مورد حق بنیادین آزادی یافت. از همه مهمتر اینکه او مصرانه می‌گوید وظیفه فلسفه روشن کردن تضادهایی از این دست است و نه تجویز برابرنهادنی خاص و رسیدن به تعادلی مشخص [میان ارزشها]. در نظر برلین هیچ نظریه یا هیچ اصلی نمی‌تواند حاکم بر این انتخابها باشد، دقیقاً به این دلیل که این انتخابها، انتخابهایی اساسی و رادیکال میان توافق‌ناپذیرها یا قیاس‌ناپذیرها هستند. در اینجا معتقد برلین ممکن است بپرسد: اگر هیچ نظریه‌ای نتواند باشد که

بر اساس آن چنین انتخابهایی جرح و تعدیل شوند، پس پلورالیسم برلین در نهایت چه تفاوتی با شک‌گرایی اخلاقی یا نسبی‌گرایی اخلاقی دارد؟ چه چیزی آن را از خیل آموزه‌های ذهن‌گرایانه‌ای که بر اخلاق در قرن بیستم حاکم بود مانند متمایز می‌کند؟ تفاوت اساسی و حیاتی در این ادعای برلین است که ما می‌دانیم که تضادهای میان ارزشهای غائی اصیلند: یعنی می‌دانیم که این تضادها، تضادهایی میان خیرهایی هستند که تقلیل‌ناپذیر و توافق‌ناپذیرند. ما از واقعیت اخلاقی شناخت داریم، چنانکه تصدیق و اذعان به چیزی دیگر ابطال کردن آن است. در اینجا استدلال برلین مشابه استدلالی است که او علیه جبرگرایی و موجبیت علی عرضه می‌کند. این از ویژگیهای بنیادین تجربه عادی ماست که خیرها در تضاد هستند، درست همان‌طور که تجربه عادی به ما می‌گوید که عاملانی آزاد هستیم و نه فعل‌پذیرهایی جبری یا موجبی. فقط نظریه‌ای فوق‌العاده قدرتمند می‌تواند این یقینهای پدیدارشناختی را جاکن کند؛ و در هر دو مورد، چنین نظریه قدرتمندی وجود ندارد. روایت خاص برلین از رئالیسم اخلاقی بر واقعیتی اخلاقی تأکید می‌کند که نامعین است، زیرا هرچند محتوای آن بسیار معین است، همچنانکه تضادهایشان معین است، هیچ «پاسخ صحیحی» در مواردی که این تضادها توافق‌ناپذیر هستند وجود ندارد. علاوه بر این، تجربه به ما می‌گوید که چنین تضادهایی بعضاً تراژیک هستند، زیرا در این موارد ما هرچه بکنیم کار غلطی کرده‌ایم و بعضاً غلطی که تصحیح‌پذیر هم نیست. چرا ما باید به دنبال کنار گذاشتن این داده تجربی به حکم نظریه‌ای اخلاقی باشیم؟ این‌گونه نظریه‌ها خودشان به هیچ‌روی مجاب‌کننده نیستند. پس پلورالیسم برلین دیدگاه شکاکانه‌ای نیست، زیرا او تصدیق می‌کند که چنین تضادهای ارزشی خود جزئی از شناخت اخلاقی ما هستند و انکار آن (همان‌طور که ویلیامز بدرستی گفته است) جدا شدن از حقیقت و صدق است، (۲۸) جدا شدن از وفاداری به تجربه عملی است. برلین یا هیچ مدافع دیگر توافق‌ناپذیری و قیاس‌ناپذیری، منکر این نیست که تجربه ما ممکن است چنان نازل و فقیر باشد که بسیاری از موارد انتخاب

میان توافق‌ناپذیرها و قیاس‌ناپذیرها دیگر برایمان پیش نیاید. درواقع، اگر اخلاق فایده‌گرایانه، یا اخلاق کانتی، یا هر نوع دیگر از عقل‌گرایی اخلاقی را اتخاذ کنیم، بسیاری از خیرهایی که می‌توانند چنین توافق‌ناپذیریهای را پدید آورند از میان می‌روند. هیچ چیز ناسازگاری در نظریه اخلاقی عقلانی نیست که می‌خواهد خیرهایی را که در تجربه ما از زندگی اخلاقی توافق‌ناپذیر هستند توافق‌پذیر کند. این یک امکان است و تا حدودی دلیلش این است که بسیاری از خیرهای توافق‌ناپذیر برای آنکه وجود داشته باشند وابسته اعمال یا ورزشهای خاص، یا صورتهایی فرهنگی هستند که بازسازی عقل‌گرایانه زندگی آنها را به تحلیل می‌برد و نابود می‌کند. در جامعه ما، خیر دوستی با خیر پول توافق‌پذیر نیست: ما برای گوش دادن به درد دل دوستانمان از آنها حق مشاوره نمی‌گیریم، و اگر بگیریم به معنای مرگ دوستی در مقام کار و ورزشی رایج میان ما خواهد بود. به احتمال قریب به یقین، چیزی مانع چنین دگرگونی در زندگی اخلاقی نخواهد بود، زیرا، هرچند خیر دوستی قدمتی دست‌کم تا زمان ارسطو دارد، به هر صورت خیر انسانی عام و همگانی یا نوعی نیست. این (همان‌گونه که راز تصور می‌کند) [۳۹۱] نشان می‌دهد که توافق‌ناپذیرها، حتی میان خیرهای اساساً تلفیق‌ناپذیر، ممکن است بر اثر تغییراتی در آداب و رسوم سازنده آنها از میان بروند و خرد شوند. مثلاً، فرد فایده‌گرایی که پیشنهاد می‌کند انجام آزمایش پزشکی دردناکی بر روی طفلی با حساب لذتی سنجیده شود و آن را با تولید آسیب‌رینهای بهتر توافق‌پذیر می‌کند، نمی‌تواند محکوم به ناسازگاری در استدلال شود، بلکه فقط می‌توان گفت او نسبت به آن صورت از زندگی اخلاقی که سبب توافق‌ناپذیری چنین آزمایشی با تسکین دردهای خفیف می‌شود حساس نیست. برای نظریه‌پردازی کانتی که دست به عمل غیر عادلانه‌ای برای پیشگیری از شرّ و زیانی بدتر، در زمانی که این دو توافق‌پذیرند، نمی‌زند، یا برای نظریه‌پردازی کانتی که منکر آن است که معضلات اخلاقی غیر قابل حلی هست که در آنها دست به هر انتخابی که بزنیم متضمن زیان و شرّی هم خواهد بود، نمی‌توان هیچ استدلال و برهانی

عرضه کرد که او را مجاب به ترک نظریه اخلاقی اش کند. مسئله در واقع این است که باید به کدام یک اولویت داد - واقعیت‌های پدیدارشناختی زندگی اخلاقی یا اقتضانات نظریه. در نظر برلین آنچه شایسته اولویت دادن است پدیدارشناسی زندگی اخلاقی است که توافق‌ناپذیرها و انتخاب‌های اساسی و رادیکال در آن فراوان است، و برای این اولویت دادن همین یک دلیل برای او کفایت می‌کند که نظریه‌های اخلاقی که می‌خواهیم جایگزین آن کنیم بسی ضعیف و بی‌بنیه هستند. واقعیت این است که ما حساب لذتی عملی و قابل به کارگیری، یا گزارشی از ساختار حق‌های هم‌امکان نداریم. دلیل ندارد که ما غنا و عمق زندگی اخلاقی را، با همه معضلات غیرقابل حلش، رها کنیم و به چشم‌اندازهای تهی و پوچ نظریه اخلاقی روی بیاوریم.

پس در مورد آن خیرهایی که مختص اشکال معینی از زندگی هستند، و عام نیستند، می‌توان با از بین بردن آداب و رسوم تأسیسی که این چیزها را به وجود می‌آورند، بر توافق‌ناپذیری غلبه کرد. به نظر می‌رسد که پروژه اخلاق فایده‌گرایانه و اخلاق کانتی همین باشد. اما به نظر برلین، مقولات عام یا تقریباً عامی در اندیشه اخلاقی هستند که در معرض جایگزینی نظری نیستند و در چنین جایگزینی‌هایی آسیب نمی‌بینند و در ضمن توافق‌ناپذیری‌هایی به وجود می‌آورند. همچنین خیرهای عام و کلی انصاف و رفاه، و فضایل کلی و عام شجاعت و همدلی هم هستند که نوعاً انسانی هستند و «محتوای حداقل قانون طبیعی» را به وجود می‌آورند که ارجاع ایچ. ال. هارت^۱ بدانها معروف خاص و عام است. (۲۰۱) تز برلین این است که تضادهای درون این دسته ارزش‌های کلی خود کلی و عام و درونی هستند. گزارش او از این قالب کلی و عام مقولات نوعاً انسانی اندیشه اخلاقی دیدگاه او را از هر نوع نسبی‌گرایی متمایز می‌کند، اما در عین حال، معضلات توافق‌ناپذیر و غیرقابل حلی که در آن هست، آن را از هر سنت مبتنی بر حقوق طبیعی هم متمایز می‌کند. آنچه دیدگاه او را کاملاً

۱. H. L. A. Hart, (۱۹۰۷-۱۹۹۲). فیلسوف حقوق انگلیسی.

شاخص و اصیل می‌کند این نظر اوست که محتوای کلی و عام خود اخلاق سبب به وجود آمدن تضادهایی میان ارزشهای سازنده آن می‌شود، و نه گزارشهای او از عناصر خاص این محتوای کلی و عام.

نظر او درباره عناصر خاص محتوای کلی و عام اخلاق آشکارا این است که چنین چیزی مسئله‌ای انسان‌شناختی است. کلاً روشن نیست که چگونه این محتوای کلی و عام اخلاق را باید شناخت؛ همان‌گونه که خواهیم دید، در نظر برلین مشخص کردن این محتوا نمی‌تواند امری مستقیماً یا کلاً تجربی باشد. اما به هر صورت تردیدی نیست که این محتوا تا حدودی براساس انسان‌شناسی تجربی معین می‌شود، که شباهتهای خانوادگی میان اخلاقیات را عیان می‌کند و برحسب آن چارچوبی کلی و عام نمونه قرار داده می‌شود. آشکال این نمونه‌پردازی بسیار گوناگون خواهد بود چون این ارزشهای عام صورتهای تاریخی متجسم گوناگونی به خود می‌گیرند. اما، تضادهای میان این ارزشهای عام در نظر برلین به همان اندازه خصوصیت‌های این ارزشها و ویژه‌بودنشان مسئله‌ای مربوط به شناخت است. باز هم در اینجا دیدگاه او دیدگاهی رئالیستی و واقع‌گرایانه است: ما، تا حدودی با انسان‌شناسی تجربی، می‌توانیم بدانیم که چارچوب مشترک اندیشه اخلاقی انسان چیست، و تا حدودی با انسان‌شناسی تجربی و تا حدودی با پدیدارشناسی آن زندگی اخلاقی که خودمان تجربه کرده‌ایم، می‌توانیم بدانیم که این چارچوب معضلات غیرقابل حلّی پدید می‌آورد. مثلاً، ما می‌توانیم بدانیم که عشق رمانتیک در مقام یک خیر مسئله‌ای محلّی و مربوط به صورت فرهنگی خاصی است، و در نتیجه توافق‌ناپذیری آن با سایر خیرها بر اثر از میان رفتن آن یا دگرگشت این نوع ورزش محلّی و فضایل سازنده آن از میان برداشته می‌شود. اما، به همان اندازه، می‌توانیم بدانیم که هیچ چیزی جز تغییر سرشت بشر نمی‌تواند مانع از تضاد عدالت با ترحم، و شجاعت با احتیاط و ملاحظه‌کاری شود. در نظر برلین، اقرار و اذعان به چنین تضادهایی نخستین چیزی است که نظریه اخلاقی کم دارد و نیازمند آن است. این تفسیری است از

فلسفه اخلاق در مقام رشته‌ای علمی که این رشته از همان آغاز به دنبال انکار یا ردّ این تضادها بوده است.

در اینجا باز بر سر این سؤال بازمی‌گردیم که طبیعت بشری مشترک در اندیشه برلین چه جایگاهی دارد. به گمان من، فقط در چارچوب مشترک مقولات اندیشه، همراه با توانایی شاخص انسان برای دست زدن به انتخاب است که برلین مجالی برای اندیشه طبیعت مشترک بشری قائل می‌شود. و از یاد نبریم که همین توانایی دست زدن به انتخاب خود عنصری از عدم تعین اساسی را وارد طبیعت ما می‌کند. البته جز آن چارچوب مشترک و توانایی انتخاب، مسئله قید و بندهای موجود در راه خودسازی و خودآفرینی هم هست که میراث بیولوژیکی حیوانی ما بر ما تحمیل می‌کند. حتی اساسی‌ترین نیازهای بیولوژیکی انسانی در فرهنگهای مختلف بیانها و جلوه‌های گوناگونی پیدا می‌کنند. اساسی‌تر اینکه نظر برلین در مورد انسان در مقام یک گونه بیولوژیک، که نیازها و طبیعتش در معرض دگرگون‌سازی به دست خود از طریق دست زدن به انتخاب هستند، و اساسی‌ترین علامتش تفاوت فرهنگی است، راه را بر هرگونه اندیشه طبیعت مشترک می‌بندد، دست‌کم در آن حدّی که عموم درکی از طبیعت بشری دارند. حتی شاید با اقتباس از وولهایم^۱ [۳۱] بتوان گفت که در نظر برلین هم طبیعت بشری مشترکی وجود دارد، اما این طبیعت بشری مشترک فقط خود را در طبیعتهای بشری متباینی جلوه‌گر می‌سازد که افراد برای خود می‌سازند و تابع قید و بندها و محدودیتهای موروثی تاریخی و بیولوژیکی آنان است.

به هر حال نوعی ابهام و دوپهلویی، یا دست‌کم عدم وضوح، در گزارش برلین از مقولاتی کلی که بستر و چارچوب مشترک اندیشه اخلاقی را به وجود می‌آورند هست. آیا این «مقولات» پیش‌فرضهایی شبه‌کانتی در مورد هر نوع داوری اخلاقی یا استدلال اخلاقی هستند؟ یا اینکه این «مقولات» هنجارهای

اخلاقی جوهری هستند که بنا بر فرض کلی‌اند؟ در اینجا ما در اندیشه برلین با نوعی عدم قطعیت مواجه هستیم که مشابه همان عدم قطعیتی است که در استفاده او از واژه «ارزشها» هست. زمانی که برلین از خیرها و شرهایی که اصالتاً انسانی هستند سخن می‌گوید، یا از فضایی که در همه صورتهای شناخته‌شده زندگی اخلاقی رخ می‌دهند، به نظر می‌رسد که تصوّرش از بستر و چارچوب مشترک اندیشه اخلاقی چنان است که گویی محتوایی جوهری دارد که کلی است. در این مورد، باید در طبیعت بشری هسته ثابت و پایداری باشد که آن عنصر کلی در اخلاق از آن نشأت بگیرد. از سوی دیگر، برلین مکرراً بر این نکته تأکید می‌کند که انسان حیوانی است که خودش را دگرگون می‌کند، و هیچ چیز در اندیشه او در اصل و اساس مصون از تغییری نیست که در نتیجه رشد شناخت رخ می‌دهد، و نیازهای انسان با تغییر در کمان از آنها و بر اثر پیامدهای پیش‌بینی‌ناپذیر انتخاب انسانی تغییر می‌کنند، و بسیاری از فضایل انسانی بستگی به اشکال تاریخی ویژه فرهنگی دارند و تا حدودی همین اشکال فرهنگی هستند که آن فضایل را پدید می‌آورند. پس در این دیدگاه تاریخ‌باورانه چه جایی برای طبیعت مشترک انسانی به جای می‌ماند؟ همچنین سؤالی هم در مورد شناخت ما از این مقولات مطرح است. تا بدینجا دیده‌ایم که برلین این مقولات را تعمیمهای انسان‌شناختی می‌داند که بنا بر فرض از طریق تجربه شناخته می‌شوند. در عین حال، زمانی که او به بحث صریح درباره مسئله شناخت ما از این «مقولات» می‌پردازد، می‌بینیم که منکر آن می‌شود که این مقولات، یا شناخت ما از آنها، مستقیماً تجربی هستند، هرچند تأکید می‌کند که این مقولات را نمی‌توان از رشد شناخت علمی جدا کرد.

بر همین اساس، و با اشاره به «مقولاتی که برحسب آنهاست که به بحث از اهداف یا وظایف یا علائق انسانی می‌پردازیم، و چارچوبی دائمی که برحسب آن، و نه درباره آن، است که عدم توافقه‌های تجربی پیش می‌آیند»، برلین می‌پرسد: «این مقولات کدامند؟ چگونه کشفشان می‌کنیم؟ اگر کشفشان

تجربی نیست، پس با کدام وسیله و از کدام راه کشفشان می‌کنیم؟ این مقولات تا چه حد کلی و لایتغیر هستند؟ چگونه آنها وارد الگوهای می‌شوند و الگوهای را شکل می‌دهند که ما براساس آنها می‌اندیشیم و پاسخ می‌دهیم؟ آیا ما با توجه به اندیشه‌مان، یا عمل‌مان کشفشان می‌کنیم یا با توجه به فرایندهای ناخودآگاه؟ و چگونه این منابع مختلف شناخت را با هم وفق می‌دهیم؟» در ادامه مطلب، برلین می‌گوید: «اینها خصلتاً سؤالاتی فلسفی هستند، چون سؤالاتی هستند درباره‌ی شیوه‌های دائمی تفکر، تصمیم‌گیری، تصور کردن، و داوری کردن ما، و نه درباره‌ی داده‌های تجربه — یعنی خود اقلام و موارد. آزمونی که برای تشخیص مناسب بودن شیوه‌ها، قیاسها، و الگوهای به کار می‌بریم که در کشف و طبقه‌بندی رفتار این داده‌های تجربی درکارند (همانند آنچه علوم طبیعی و عقل سلیم می‌کنند) نهایتاً تجربی است: این آزمون درواقع آزمون درجه‌ی موفقیت آنها در شکل دادن به نظام مفهومی منسجم و پایدار است». برلین به وضوح می‌گوید که این مقولات آن مقام و موقعیت پیشینی یا ماقبل تجربی را ندارند که در فلسفه‌ی کانت به آنها نسبت داده می‌شود: «کانت گمان می‌برد که این مقولات به صورت پیشینی و ماقبل تجربی قابل کشفند. ما نیازی نداریم چنین چیزی را بپذیریم؛ این نتیجه‌گیری نوعی نتیجه‌گیری غیرموجه از این ادراک موجه بود که در تجربه‌ی ما ویژگیهای محوری هست که لایتغیر و همیشه حاضرند، یا دست‌کم تغییرپذیری‌شان بسی کمتر از انواع گوناگون خصلت‌های تجربی آن است، و به همین دلیل باید با نام مقولات ممتازشان کرد».^{۱۳۲} این مقولات گرچه به معنای کانتی پیشینی و ماقبل تجربی نیستند، اما تعمیم‌های استقرایی هم نیستند: «مقولات بنیادینی که (همراه با مفاهیم مرتبط با آنها) اساس تعریف ما از بشر هستند — مفاهیمی مانند جامعه، آزادی، حس زمان و تغییر، رنج، شادی، بارآوری، خوب و بد، درست و غلط، انتخاب، کوشش، حقیقت، توهم، و غیره — مسائلی مربوط به استنتاج قیاسی یا فرضیه نیستند. به محض اینکه شخصی را انسان دانستیم خود به خود همه‌ی این مفاهیم وارد‌گود می‌شوند: بنابراین سخن گفتن از کسی

که انسان است اما انتخاب، یا حقیقت برای او معنایی ندارد، کاری غریب است: چنین چیزی با مُراد ما از "انسان"، نه در تعریف لغوی (که به اختیار قابل تغییر است) بلکه در مقام آنچه ذاتی شیوه تفکری ماست (در مقام واقعیتی خشن و "عریان") تضاد پیدا می‌کند یعنی با آنچه با اندیشیدن به انسان بناگزیر به ذهنمان می‌آید. برلین نتیجه می‌گیرد: «این در مورد ارزشها (و از جمله ارزشهای سیاسی) نیز مصداق خواهد داشت، ارزشهایی که برحسب آنهاست که انسان را تعریف می‌کنیم. بنابراین اگر من در مورد کسی بگویم که مهربان یا بی‌رحم است، حقیقت را دوست دارد یا بدان بی‌اعتناست، در هر دو صورت آن‌کس انسان به حساب خواهد آمد. اما اگر من فردی را بیابم که به معنای واقعی کلمه برایش فرقی نداشته باشد که با لگد سنگریزه‌ای را بزنند یا خانواده‌اش را بکشد، چون هر دو کار علاج خشتی ماندن یا غیر فعال بودن است، آنگاه من، برخلاف نسبی‌گرایان پیگیر، آمادگی آن‌را نخواهم داشت که صرفاً بگویم او قانونی اخلاقیِ سوای قانون من یا قانون اکثریتِ انسانها دارد، بلکه سخن از جنون و عدم انسانیت به میان خواهم آورد؛ من دیگر او را دیوانه خواهم دانست، همان‌طوری که فردی را که خود را ناپلئون می‌داند دیوانه می‌دانیم؛ و دیوانه دانستن او بدین معناست که او را به معنای واقعی انسان نمی‌دانیم. چنین مواردی است که ظاهراً روشن می‌کند توانایی باز شناختن ارزشهای کلی و عامّ - یا تقریباً کلی و عامّ - وارد تحلیل ما از مفاهیمی بنیادین چون "انسان"، "عقلانی"، "عاقل"، "طبیعی"، و غیره می‌شود - مفاهیمی که معمولاً آنها را توصیفی می‌دانیم و نه ارزشی - و همین موارد هستند که در بنیان ترجمان هسته حقیقت در سنت قانون طبیعی پیشینی کهن به مفاهیم تجربی در دوران مُدِرَن قرار دارند. ملاحظاتی از این دست که نوارسطویان و پیروان آموزه‌های متأخر ویتگنشتاین پیش کشیده‌اند بنیان ایمان برخی تجربه‌گرایان متعصب را به وجود شکاف منطقی کاملی میان احکام توصیفی و احکام ارزشی لرزانده است و سایه تردیدی بر آن تمایز برگرفته از هیوم انداخته است.» [۳۳]

این احکام به ما می‌گویند که در نظر برلین چارچوب انسانی مشترک مقولات اخلاقی نه به آن معنای محض کانتی پیشینی و ماقبل تجربی هستند و نه تعمیم تجربی آن هنجارهای اخلاقی بنابر فرض جوهری و کلی، بلکه چیزی مابین این دو هستند. شاید بهترین راه فهم آن، براساس فلسفه متأخر ویتگنشتاین، درک شباهتهای خانوادگی میان داوریهایی اخلاقی باشد که اعضای فرهنگهای متفاوت مایلند انجام بدهند. اگر آنرا بدین نحو بفهمیم، نیازی نیست که «هسته مشترک» ارزشهای انسانی را ثابت یا محتوایشان را کلاً معین بدانیم. منظور این است که در نظر برلین نمی‌توان پیشاپیش و به صورت قاطع و همیشگی، تغییراتی را که در شناخت علمی و انسان‌شناختی ما پیش خواهد آمد بیان کرد و به شیوه کانت گفت که مقولات ابدی اندیشه بشر، از جمله اندیشه اخلاقی، کدامند. همچنین مشخص کردن «چارچوب مشترک» مقولات اخلاقی یا «هسته مشترک» ارزشهای انسانی مسئله‌ای مربوط به تصمیم تاریخی یا انسان‌شناختی ساده نیستند - علی‌رغم اینکه این بیانها دوپهلویی و ابهامی میان ساختارهای مفهومی و هنجارهای جوهری دارند. به عکس او مدعی می‌شود، با شیوه تحقیقی که خود آنرا فلسفی می‌خواند اما در عین حال پیشرفتهای ما در شناخت تجربی همواره در آن دخیل هستند، می‌توانیم ساختار مشترکی را در اندیشه بشر در مورد مسائل اخلاقی معین کنیم که براساس آنها معضلات اخلاقی تولید و شناسایی می‌شوند.

شاید نوعی عدم وضوح یا تنش و کشمکش حل‌نشده در مفهوم شیوه فلسفی و در واقع خود مفهوم فلسفه باشد که این احکام آنرا پیش‌فرض خود می‌گیرند. گزارش برلین از فلسفه همچون فعالیتی فکری که به سؤالاتی می‌پردازد که نه صوری هستند و نه تجربی، و در آن ما معیار روشن یا مورد توافقی برای ارزیابی پاسخهای رقیب به این پرسشها نداریم،^[۳۴] با گزارش او از ساختار مشترک اندیشه اخلاقی کاملاً جور درمی‌آید، اما این نکته روشن نیست که نتایج جستارهای فلسفی تا چه حد (در گزارش برلین از آن) به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر بسته زمان هستند. من در اینجا فقط می‌خواهم متذکر

شوم که برلین در تفکر خود در مورد ساختار اندیشه بشری، یا ساختار مفاهیم اخلاقی، از کانت پیروی نمی‌کند و آنرا ثابت و لایتغیر نمی‌داند. در نظر برلین، این ساختار - که متشکل از مقولات یا هنجارهایی نظیر انصاف، حقیقت، و غیره است - بسیار انتزاعی است و بنابراین ممکن است به شیوه‌های بسیار متفاوتی متجلی شود که هریک از آنها منحصر به تاریخ یا فرهنگی خاص باشد؛ و محتوای آنرا نمی‌توان یک‌بار برای همیشه به صورتی جامع معین کرد، یعنی آن‌گونه‌ای که کانت فکر می‌کرد ممکن است. زمانی که در صفحات آتی در توضیح اندیشه برلین به بحث درباره‌ی هسته‌ی مشترک برسیم این دوبهلویها و عدم قطعیتها را در آن مسلم خواهیم گرفت. جایگاه این عنصر مشترک در داوریه‌ای اخلاقی بشر، در روایت متمایز برلین از لیبرالیسم، در فصل آخر این کتاب مورد موشکافی انتقادی قرار خواهد گرفت.

اصیلتین ادعای برلین در مورد این ساختار مشترک این است که ساختار آن چنان است که معضلاتی را به بار می‌آورد که اجتناب‌ناپذیر و در عین حال غیرقابل حل با توسل به عقل و منطق هستند. او مدعی است که آن مقولات اندیشه که پشتوانه‌ی دآوری مشترک نوع انسان هستند تضادهایی را به بار می‌آورند که عینی هستند و در عین حال این سخن درباره‌ی آنها صدق دارد که راه حل درستی ندارند. دقیقاً همان چارچوب مشترک اندیشه که عینیت استدلال اخلاقی را تضمین می‌کند خود به ما نشان می‌دهد که برخی تضادهای اخلاقی قابل حل و فصل با عقل و منطق نیستند. این درواقع اُس و اساس پلورالیسم برلین و چیزی است که آنرا از همه‌ی انواع نسبی‌گرایی و ذهنی‌گرایی، و نیز همه‌ی آموزه‌های سَنّی قانون طبیعی متمایز می‌کند.

پلورالیسم برلین را، از نظر پیامدهایش برای اندیشه اخلاقی و سیاسی، شاید اکنون بتوان عجالتاً خلاصه و جمع‌بندی کرد. نخستین پیامد آن ردّ اندیشه جامعه کامل یا زندگی کامل انسانی است. این ردّ همان ردّ و طرد سطحی و مبتدلی نیست که پوپر بر مبنای خط‌پذیری مطرح کرده است، و آن تصدیق آوگوستینی کمال‌ناپذیری انسان هم نیست که کلیشه‌ی اندیشه

محافظه کارانه است؛ ردّ و انکار او مبتنی بر این تز بسیار اساسی تر و اصیلتر است که خود اندیشه کمال بی معنی یا ناساز است. چنانکه خواهیم دید، ردّ پلورالیستی اندیشه کمال و ناساز دانستن آن برای مفهوم تاریخ بشر هم، دست کم تا آنجا که بالقوه پیشرونده فرض می شود، مرگبار است، و نیز برای اشکال مشابهی از بهبودگرایی^۱، از آن نوعی که در آثار جان استیوارت میل، پوپر، و از این بابت، در آثار هایدک و برک می یابیم. دوّمین پیامد آن این است که اخلاقی پیشرفته - مثلاً اخلاق سیاسی لیبرالی - نمی تواند ساختاری سلسله مراتبی داشته باشد به نحوی که معضلات عملی را بتوان با بهره گیری از نظامی از اصول حل کرد. در زندگی سیاسی نیز، مانند زندگی اخلاقی، کار ما دست زدن به انتخاب میان خیرها و شرهای متضاد است، در عین اینکه وزن و قدر این ارزشها را هیچ اصل برتری برای ما معین نمی کند. مقیاس مشترکی برای سنجیدن این خیرها نیست، خیرهایی که به هر صورت ما ناگزیریم در میانشان دست به انتخاب بزنیم. چنین انتخاب بی مبنا و بی معیاری ماده خام زندگی اخلاقی و سیاسی است، البته تا جایی که توافق ناپذیرها بر آن حاکم هستند. سوّمین پیامد آن این است که در این گونه معضلات اساسی در زمینه انتخاب، عقل دست ما را در حنا می گذارد. زمانی که عقل عملی و عقل نظری از گود خارج شوند، که باید هم زمانی که پای چیزهای توافق ناپذیر و قیاس ناپذیر در میان است از گود خارج شوند، ما دیگر گزیری جز دست زدن به عمل نداریم. از این جهت شاید تعبیر انتخاب اساسی یا «رادیکال» تعبیری ناساز باشد، زیرا در معضلات غیر قابل حل و غیر قابل تصمیم گیری که در پلورالیسم برلینی مشخص شده اند، انتخاب ما فقط می تواند عمل کردن باشد و نه غرق شدن در تأملات بیشتر، همان گونه که اصطلاح دست زدن به انتخاب به ذهن متبادر می کند. در اندیشه برلینی انتخاب اساسی ناشی از تضاد میان توافق ناپذیرها، عنصری تصمیم گرایانه، اراده گرایانه، یا اگرستانسیالیستی

هست که آن را از همه انواع و اشکال عقل‌گرایی لیبرالی متمایز می‌کند. البته در نظر برلین تنوع طبیعت‌های بشری که حاصل دست زدن به انتخاب، آن هم از این نوع اساسی است، تنها تنوع طبیعت‌های فردی نیست یا حتی در وهله نخست تنوع طبیعت‌های فردی نیست. خودآفرینی از طریق دست زدن به انتخاب نه تنها در زندگی فردی رخ می‌نماید بلکه در زندگی جمعی هم اتفاق می‌افتد. انسانها خودشان را می‌سازند، آن هم نه فقط در مقام عاملان فردی، بلکه همچنین در مقام ورزندگان ستهای فرهنگی متنوع با هویت‌های جمعی متمایز. آنها جهانهای ورزش متفاوت و اشکال متمایز سخن و اندیشه‌ای را خلق می‌کنند که هریک تاریخ خود را دارند. همین شبکه‌های متنوع ورزش است که درواقع، طبق گزارش برلین، و نیز گزارش متأخر ویتگنشتاین، عینیت داوری اخلاقی را بدان می‌بخشد. نوع برلینی رئالیسم اخلاقی برای همین است که بعضاً رئالیسم درونی خوانده شده است. (۳۵) طبق این نظر رئالیستی، عناصر جهان ارزش، هرچند آفریده‌هایی تاریخی هستند - اشکالی از فعالیت، نظیر علوم و هنرها، و اشکالی از زندگی، نظیر دوستی و عشق رمانتیک - اما به هرصورت موضوعاتی مستقلند، که اعتقادات ما نسبت به آنها و با توجه به آنهاست که می‌تواند خطا یا درست باشد. تا بدینجا به نظر می‌رسد برلین شریک آن انگاره متأخر ویتگنشتاینی است که عینیت را مساوی عمومیت، مساوی چیزهایی فرض می‌کند که متعلق به جهان ورزشهای مشترک هستند. اینکه آیا چنین چیزی برلین را متعهد و مقید به شناخت‌شناسی پلورالیستی، یا بیان تعمیم‌یافته‌ای از رئالیسم پلورال، که خود در اخلاق بدان معتقد است، می‌کند یا نه، بحثی است که من آن را به فصل پایانی این کتاب وامی‌گذارم.

در این نقطه از بحث جا دارد تأکید کنیم که، هرچند اشکال و صورتهایی از زندگی که انسانها برای خودشان ابداع می‌کنند فوق‌العاده متنوعند، اما در گزارش برلین به این دلیل آنها ارتباطشان را با هم از دست نمی‌دهند و برای هم نامفهوم و دست‌رسی‌ناپذیر نمی‌شوند. به عکس، به گفته برلین، این ورزشها تا حد زیادی متقابلاً برای هم قابل فهم هستند: آنها فلسفه‌های زندگی

در خود بسته یا ایدئولوژیهای نسبی‌گرایانه‌ای نیستند که به گونه‌ای نفوذناپذیر در شان به روی هم بسته باشد. آنها عینیتی دارند که از همگانی و عمومی بودن آنها و از فهم‌پذیری متقابلشان نشأت می‌گیرد. و باز، در گزارش برلین از پلورالیسم ارزشی هیچ نوع ذهن‌گرایی نیست، و برای اثبات آن همین یک دلیل بس که، هرچند او هویت‌های فردی را محصول خودآفرینی از طریق دست زدن به انتخاب می‌داند، اما در عین حال فرضش بر این است که چنین دست‌زدنی به انتخاب همیشه در بطن و متن انتخاب‌های موروثی نسل‌های پیشین و انتخاب‌های معاصر دیگران رخ می‌دهد و پیش می‌آید. حتی آفرینش هویتی فردی پیش‌انگاره‌اش صورتهایی اجتماعی است که طی خودآفرینی‌های جمعی پیشین به وجود آمده‌اند. [۳۶] پس گزارش برلین گزارشی ذهن‌گرایانه از ارزش نیست، و علّتش تا حدودی این است که او ارزش‌های اخلاقی را به صورت اشکالی از زندگی به تصوّر درمی‌آورد که عینیتی دارند که از عمومیت آنها نشأت می‌گیرد، و همچنین به این دلیل که عاملانی که دست به انتخاب‌ها و داوریه‌های اخلاقی می‌زنند همیشه خود بر ساخته و به وجود آمده از صورتهای زندگی مشترک و میراث‌های ورزشی تاریخی هستند. در نظر برلین، هویت‌های عاملان انسانی همیشه ریشه در صورتهای مشترک زندگی دارند، و خود این صورتهای مشترک زندگی هم ذاتاً آفریده‌های تاریخی هستند.

اما در اندیشه برلین عنصری عمیقاً اراده‌گرایانه هست، زیرا او تأکید می‌کند که ورزش‌های مشترک ما معضلاتی به بار می‌آورند که خود از عهده حل آنها بر نمی‌آیند و نیازمند تصمیم‌گیریهایی هستند که در نهایت نمی‌توان دلیلی برایشان آورد. این اراده‌گرایی روایت برلین از رئالیسم درونی در مورد ورزشها را از این جهت مشروط می‌کند که می‌پذیرد توجیه هر عملی با ارجاع به ورزش‌های مشترک یا عمومی به پایان می‌رسد. در عین حال، در نظر برلین سبرخلاف مثلاً سارتر در آثار نخستینش، و برخلاف فیشته - نقش اراده در زندگی بشری همیشه به وسیله جهان مشترک ورزش‌های انسانی محدود می‌شود. در واقع چنین هم باید باشد، اگر که خود هویت‌های عاملان همیشه تا

حدودی موروثی و محصول مشارکت غیرانتخابی در صورتهای مشترک زندگی باشد. ما با دست زدن به انتخاب مشغول خودآفرینی می‌شویم، اما این خودآفرینی هرگز از صفر و هیچ نیست؛ زیرا آن خویشی که خود را از طریق انتخابهایش دگرگون می‌کند خود انتخابی نیست، زیرا همیشه آن خویشی ته‌نشین از انتخابهای دیگران است، انتخابهایی که اکنون دیگران می‌کنند یا سالها پیش نسلهای پیشین کرده‌اند. در واقع، چنانکه بعداً خواهیم دید، این اعتقاد برلین که دست زدن به انتخاب قدرتی است در اختیار عاملانی که هویت‌هایشان همیشه تا حدودی موروثی و عمیقاً شکل گرفته از زبان و صورتی از زندگی است که به صورت امکانی و احتمالی نصیبشان شده است، ضرورتاً آن اندیشه دیگر او را در مورد انتخاب اساسی یا تصمیم ارادی و عامدانه مقید و مشروط می‌کند. بسیاری از «انتخابهای» خطیری که می‌کنیم ممکن است در عمل بیانگر «تصمیمات» ما نباشند، بلکه قلّه یا ته‌نشست تجارب ما و اشکالی از زندگی باشند که ما بدان تعلق داریم — البته همه اینها به شرطی است که بپذیریم این اعتقاد آخری برلین بنیاد سالم و درستی دارد. پس ما ممکن است تا حدودی مؤلف زندگی خویش باشیم، اما زندگیهای ما همواره روایتیهای از همان بسترها و متنهای مشترک هستند. (۱۳۷)

اما زندگیهای ما هرگز روایتیهای از یک متن نیستند، یعنی متن همگانی انسانیت که در تاریخ همگانی ثبت و ضبط شده است، آن‌گونه که در نهضت روشنفکری [قرن هجدهم] فهمیده می‌شد. زیرا تز برلین این است که خودآفرینی گونه‌های انسانی خود همیشه متکثر و پلورال است و هرگز واحد نیست، و به همین دلیل اندیشه تاریخ واحد بشری، تاریخ گونه انسانی، به همان اندازه اندیشه زندگی کامل انسانی خطا و ناساز است و این همان چیزی است که پلورالیسم او می‌خواهد ریشه‌اش را درآورد. اگر نوعی عدم قطعیت و عدم تعین ذاتی و اساسی در طبیعت بشر هست، به صورتی که مفهوم عادی طبیعت ثابت و مشترک بشری هیچ کاربرد مفیدی ندارد، پس اندیشه تاریخ همگانی و کلی بشر نیز بر همان وجه بی‌پایه خواهد بود. پس درست

همان‌طور که عده‌ای در مورد زبان عقیده دارند، در مورد تاریخ هم می‌توان گفت حقیقت دارد که تاریخ نیز ضرورتاً کثیر و گوناگون است: همان‌طور که جزو طبیعت زبان است که متکثر و متعدد باشد و زبانهای گوناگونی داشته باشیم، همان‌طور نیز همیشه تاریخهای انسانی بسیاری خواهیم داشت و نه یک تاریخ واحد. [۲۸] اندیشه تاریخ همگانی و عام بشری با این راهبرد و بینش ناسازگار است که تفاوت‌های فرهنگی بیانگر طبیعت صرفاً تا حدودی معین بشری است. ما می‌توانیم راهبرد و بینش برلین را با استفاده از اصطلاحات پست‌مدرن چنین توصیف کنیم که مفهومی از انسان که او بدان توسل می‌جوید اقتضا می‌کند که افراد بشری روایت‌های گوناگونی درباره خودشان نقل کنند که هیچ‌یک از این روایت‌ها هم مرجعیت یک فراروایت را ندارد. در گزارش برلین از تاریخ، تاریخ آن پیش‌بینی‌ناپذیری، تنوع، و تازگی و بکری را که می‌توان از گونه‌ای خود-دگرگون‌ساز انتظار داشت به شکلی کامل از خود بروز می‌دهد. این مفهومی تاریخ‌باورانه از طبیعت انسان است. تاریخ‌باورانه است زیرا هویت‌های انسانی، طبیعت‌های گونه‌گونی که گونه‌ای مبتکر برای خود خلق می‌کند، همه آفریده‌های تاریخی هستند، تارهایی که گرد نسل‌ها تنیده می‌شوند. این درک و مفهوم از طبیعت انسانی تاریخ‌باورانه است و نه طبیعت‌گرایانه به سیاق مثلاً هیوم، زیرا هویت‌های انسانی را اشکال متنوعی از خودآفرینی و خوددگرگون‌سازی گونه انسان به تصور درمی‌آورد و نه صرفاً دگرگونه‌های طبیعتی ثابت که در میان تمام گونه‌ها مشترک است. درواقع می‌توان گفت که مفهوم تاریخ‌باورانه برلین از طبیعت انسانی فرض یا پیش‌فرض انسان‌شناختی پلورالیسم ارزشی اوست، زیرا استعداد نوع انسان را برای شکل دادن طبیعت‌های گونه‌گون متکثری برای خود یا ابداع اشکال گوناگونی از زندگی برای خود گرایشی اولیه و نخستین در این نوع قلمداد می‌کند. همین جنبه پلورالیستی انسان‌شناسی فلسفی برلین است که آنرا از دیگر مفاهیم تاریخ‌باورانه، نظیر مفهوم مارکس از انسان، متمایز می‌سازد. اینکه درک و مفهوم برلین از طبیعت بشری درک و مفهومی تاریخ‌باورانه

است منطقاً جای تردید ندارد. در عین حال، این اندیشه که پیشرفت تاریخی نوع انسان در کل قوانینی دارد - یعنی این آموزه بخصوص تاریخ‌باوری را - برلین رد می‌کند، حتی اگر بر این نکته صحنه بگذارد که اشکالی از طبیعت بشری که ما در دور و بر خود می‌یابیم آفریده‌هایی تاریخی هستند. بر همین اساس، برلین تاریخ علمی را هم رد می‌کند و این نشانه اعتقاد و دلبستگی او به پلورالیسم متدولوژیک است که مکمل اندیشه عمیق پلورالیسم ارزشی اوست. زیرا تز محوری پلورالیسم متدولوژیک او این است که سخنها و گفتمانهای رشته‌های پژوهشی متفاوت فکری به گونه‌ای فروناکاستنی متنازعند. این نظر ضد فروکاست‌گرایی نظری است که مکرراً و نوبه نو در آثار برلین ظاهر می‌شود و مؤید و پشتیبان عدم پذیرش آرمان پوزیتیویستی علم واحد و متحد است. مفهوم علم جبری به تاریخ بشر یا علم جبری به رفتار بشر در کل به دلیل ناسازگاریهای مفهومی‌اش پای‌درگل می‌ماند، درست همان‌طور که اندیشه جامعه کامل، یا شکلی از زندگی که حاوی بهترین دستاوردهای همه اشکال زندگی باشد چون محالی مفهومی است راه به جایی نمی‌برد. حال باید به نظر برلین در مورد تاریخ بپردازیم.

یادداشت‌های فصل دوم

1. I. Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (London, Hogarth Press, 1976), pp. 206-7.

2. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (London, Duckworth, 1988), p. 142.

۳. برلین در جاهای مختلف اذعان می‌کند که اعتقاد به سازگاری ضروری ارزشها یا حتی تضامن متقابل ارزشها به دوران پیش از سقراط بازمی‌گردد.

4. «The Originality of Machiavelli» in *Against the Current*, pp. 67-8.

5. Ibid., pp. 78-9.

6. Ibid., p. 79.

7. Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, p. 44:

«پلورالیسم و لیبرالیسم یک مفهوم واحد یا حتی مفاهیم همپوشان نیستند. نظریه‌هایی لیبرالی هستند که پلورالیستی نیستند. من هم به لیبرالیسم و هم به پلورالیسم معتقدم، اما این دو منطقاً به هم مربوط نیستند». ۸. گواهیهایی برای فزّار و گریزنده بودن آن، و این را که چه آسان غلط فهمیده می‌شود می‌توان در رساله زیر جست:

Gerald C. McCallum, «Berlin on Compatibility of Ideals and 'Ends'», *Ethics* (1967), pp. 139-45.

فهم نادرست مکالوم از برلین را جی. ای. کوهن در رساله زیر به خوبی نقد کرده است:

G. A. Cohen, «A Note on Values and Sacrifices», *Ethics*, vol. 79 (1969), pp. 159-62.

مطالب فلسفی و اساسی زیادی درباره توافقی ناپذیری ارزشی نوشته شده و نوشته می‌شود. مهمترین نوشته‌ها در این زمینه که من از آنها آگاهم مشخصاتشان به قرار زیر است:

Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford, Oxford University Press, 1988), pp. 321-66.

Michael Stocker, *Plural and Conflicting Values* (Oxford, Oxford University Press, 1992).

James Griffin, *Well-Being* (Oxford, Oxford University Press, 1988), chapter 5.

James Griffin, «Mixing Values», *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary vol. 65 (1991).

Charles Taylor, «The Diversity of Goods», in C. Taylor, ed., *Philosophy and Human Sciences* (Cambridge University Press, 1985).

A. K. Sen, «Plural Utility», in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1981.

Bernard Williams, «Conflict of Values», in his *Moral Luck* (Cambridge, Cambridge University Press, 1981).

John Finnis, *Fundamentals of Ethics* (Oxford, Oxford University Press, 1992), pp. 8, et. seq.

Thomas Nagel, «The Fragmentation of Value», in his *Mortal Questions* (Cambridge, Canto, new edn, 1991).

Martha Nussbaum, «Plato on Commensurability and Desire», in *Love's Knowledge* (New York, Oxford University Press, 1992), pp. 106-32.

John Kekes, *The Morality of Pluralism* (Princeton, Princeton University Press, 1993).

Steven Lukes, «On Trade-offs Between Values», European University Institute Working Paper in Political and Social Sciences, Paper no. 92/94 (European University Institute, Florence, AUGUST 1992).

9. Raz, *The Morality of Freedom*, pp. 335-45.

10. Ibid., p. 234.

11. Ibid., p. 322.

12. Ibid., p. 325.

13. Ibid., p. 326.

14. Ibid., p. 327.

15. Ibid., p. 334.

16. J. Raz, «Multiculturalism: A Liberal Perspective», in *Ethics in the Public Domain* (Oxford, Clarendon Press, 1994), chapter 7, pp. 155-76.

17. Stuart Hampshire, *Innocence and Experience* (London, Penguin Press, 1989), p. 108.

18. See, especially, Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (London, Fontana Press/Harper Collins, 1985).

۱۹. من مسئله شکست در تعدی و تسری در داوری شر را در کتاب زیر مورد بحث قرار داده‌ام:

John Gray, *Post-liberalism*, pp. 303-4.

20. *Four Essays*, p. lvi.

21. See Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford, Clarendon Press, 1984).

22. See John Gray, *Mill on Liberty*, p. 120.

23. *Four Essays*, p. 194.

۲۴. تعبیر «حقوق هم‌امکان» به گمان من از هیلل استاینر است. رجوع کنید به:

H. Steiner, *An Essay on Rights* (Oxford, Blackwell, 1994).

۲۵. اندیشه قید و بندهای جانبی در کتاب زیر از رابرت نازیک مطرح می‌شود اما

توضیح داده نمی‌شود:

Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford, Basil Blackwell, 1974), pp. 26-30.

26. See John Rawls, *Political Liberalism*.

27. R. Dworkin, *Law's Empire* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986); and his earlier *Taking Rights Seriously* (London, Duckworth, 1977).

28. Bernard Williams, «Introduction», in I. Berlin, *Concepts and Categories*, p. xviii.

29. J. Raz, *The Morality of Freedom*, pp. 345-53.

30. H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford, Clarendon Press, 1961), pp. 189-95.

31. R. Wollheim, «The Idea of a Common Human Nature», in and A. Margalit, eds., *Isaiah Berlin: A Celebration* (London, Hogarth Press, 1991), p. 69.

32. *Concepts and Categories*, pp. 164-5.

33. *Ibid.*, p. 166.

۳۴. برای اطلاع از این نوع خصلت‌دهی به فلسفه رجوع کنید به :

«The Purpose of Philosophy», in *Concepts and Categories*, pp. 1-11.

۳۵. برای توضیح مختصر اندیشه رئالیسم درونی و رابطه‌اش با توافق‌ناپذیری ارزشی رجوع کنید به کتاب زیر از خود من:

Post-liberalism, pp. 297-8.

۳۶. باید هم چنین باشد، حتی اگر فرضاً دلایل این باشد که زبان‌هایی طبیعی که در کودکی می‌آموزیم آفریده‌هایی تاریخی هستند.

۳۷. من این نکته را تا حدودی در کتاب زیر شرح و بسط داده‌ام:

Post-liberalism, pp. 322-6.

۳۸. اینکه هم زبان و هم تاریخ ضرورتاً پلورال و متکثر هستند از ویژگی‌های اندیشه مایکل اوکشات است. تفاوتها و تقابلهای اندیشه اوکشات و اندیشه برلین آموزنده است، همچنانکه شباهت‌هایشان - که اغلب نادیده گرفته شده و بعضاً در آن اغراق شده است.

تاریخ

همگان می‌توانند موافقت داشته باشند که معکوس و وارونه درک واقعیت، گرایش به خیال یا اوتوپیاست. اما شاید برای تن درندادن به واقعیت بیش از یک راه وجود داشته باشد. آیا ممکن نیست غیرعلمی بودن نوعی تن درندادن، آن هم بدون هیچ منطق حسابی یا دلیل تجربی، به فرضیات و قوانین تثبیت‌شده باشد؛ حال آنکه غیرتاریخی بودن عکس آن است - یعنی نادیده گرفتن وقایع، اشخاص، و مخمصه‌های خاص، به نام قوانین، نظریات، و اصول برگرفته از زمینه‌های منطقی، اخلاقی، متافیزیکی، یا علمی، که طبیعت تاریخ اعمال آنها را برنمی‌تابد؟ زیرا مگر نظریه‌پردازانی که متمصب می‌دانیمشان کاری جز این می‌کنند که ایمانشان به الگوی معینی را تحت تأثیر درکشان از واقعیت عوض نمی‌کنند؟ به همین دلیل، کوشش برای ساختن رشته‌ای پژوهشی که در برابر تاریخ ملموس و انضمامی مانند علم محض در برابر علم کاربردی باشد، هرچه هم علم انسانی پیشرفت کند و موفقیت‌آمیز باشد کوششی عبث در راه کاری محال خواهد بود - حتی اگر، آن‌گونه که همگان به استثنای تاریک‌اندیشان امید دارند، دانشمندان موفق به کشف قوانین اصیل و تجربی و اثبات‌شده رفتار فردی و جمعی شوند. چنین چیزی امیدواری به آرمانی فراسوی قدرت بشری نیست، بلکه محال محضی است که زائیده عدم درک طبیعت علوم طبیعی، یا تاریخ، یا هر دو است.

برای کسی که پیرو ویکو باشد، آرمان برخی از متفکران نهضت روشنفکری، یعنی تصوّر حتّی امکان انتزاعی وجود جامعه‌ای کامل، ضرورتاً تلاشی می‌نماید برای جوش دادن صفات ناسازگار - خصلتها، آرمانها، موهبتها، صفات، و ارزشهایی که به الگوهای متفاوتی از اندیشه، عمل، و زندگی تعلق دارند و بنابراین نمی‌توان آنها را از اصلشان جدا کرد و دوباره به هم دوخت و یکپارچه کرد. در نظر کسی که پیرو ویکو باشد این تصوّر عملاً یاوه و پوچ است: یاوه و پوچ است زیرا تضادی مفهومی میان مثلاً شکوه اخپلس و موجبات تحسین کسانی چون سقراط یا میکِل آنژ یا اسپینوزا یا مونسارت یا بودا وجود دارد؛ و چون چنین چیزی در مورد فرهنگهای مربوط به این اشخاص هم مصداق دارد، فرهنگهایی که فقط در متن آنهاست که می‌توان دستاوردها و موفقیتهای بشر را فهمید و داوری کرد، همین واقعیت به تنهایی کافی است که این رؤیای نهضت روشنفکری را ناساز و نقش بر آب کند. شک‌گرایی یا بدبینی بسیاری از متفکران نهضت روشنفکری - مثلاً ولتر، هیوم، گیبون، گریم، و روسو - در مورد امکان تحقق این شرط خارج از موضوع و پرت است. مسئله و نکته اینجاست که حتّی آنها هم دل به اندیشه امکاناتی روشن سپرده بودند، هرچه این امکانات در عمل به دست نیامدنی می‌بود. دست‌کم از این جهت به نظر می‌آید که آنها هم فرقی با تورگو و گُندرسه خوشین ندارند. پس از ویکو، تضادّ میان مونیسم و پلورالیسم، ارزشهای بیزمان و تاریخ‌باوری، دیر یا زود می‌بایست تبدیل به مسئله اصلی شود. آیزایا برلین، «ویکو و آرمان نهضت روشنفکری» [۳]

نظر برلین در مورد تاریخ با پلورالیسم او و نپذیرفتن جبرگرایی و موجیّت علی هماهنگ و همخوان است. این نظر بیانگر تصوّری از طبیعت بشری است که در آن صورتهای فرهنگی جلوه‌های لایه به لایه گونه‌ها و انواع هستند

که در تکوین و رشدشان پیش‌بینی ناپذیر و غالباً با یکدیگر تلفیق‌ناپذیرند، و اپیزودهایی در خودآفرینی از طریق دست زدن به انتخابند، و به همان اندازه زبانهای طبیعی بشری تنوعی فروناکاستنی دارند. درواقع این نظر همان اعمال پلورالیسم او بر تاریخ است - یعنی حاکی از این راهبرد و بینش اوست که تفاوت فرهنگی عمری به قدمت عمر بشر دارد. این به معنای اعمال انسان‌شناسی پلورالیستی او بر تاریخ است - یعنی حکایت از تأکید او بر آمادگی کلی انسان برای ابداع هویت‌های گوناگون از طریق دست زدن به انتخاب دارد، علاوه بر این، چنین هویت‌های متکثری خود ذاتاً تاریخی هستند؛ این هویت‌ها مندرج و متجسم در صورتهای فرهنگی هستند. آنچه ضرورتاً در مورد این صورتهای فرهنگی صدق و حقیقت دارد این است که آنها از چندین نسل گذر می‌کنند، و خود را با زبان خاص خودشان، ارزشهایی که می‌پذیرند، و سایر ویژگیهای تشکیل‌دهنده هویتشان از سایر صورتهای فرهنگی متمایز می‌کنند. از این منظر، سخن گفتن از تاریخ عام و کلی، تاریخ گونه‌ها یا انواع، چنانکه گویی تاریخ ارگانیک و واحد است، صرفاً استعاره‌ای گمراه‌کننده است.

اگر یک جنبه از گزارش برلین از تاریخ این است که تاریخ نمی‌تواند تاریخ عام و کلی نوع انسان بدان‌گونه‌ای باشد که فیلسوفان نهضت روشنفکری گمان داشتند، جنبه دیگر آن این است که چیزی به نام «قوانین تکامل تاریخی» یا چیزی به نام علم تاریخ وجود ندارد که این قوانین هم جزو آن باشند. برلین پیرو ردّ جبرگرایی و موجبیّت مستقیماً به ردّ و انکار وجود چنین قوانینی می‌رسد، و بر همین اساس هم بر ضد ناگزیری در تاریخ به استدلال می‌پردازد. به گفته برلین، اندیشه و تصوّر علم تاریخ مبتنی بر درک و مفهومی از بشر است که عامل یا انتخاب‌کننده نیست، بلکه چیزی یا فرایندی طبیعی است که بر رفتارشان قانون حاکم است و به همین دلیل هم رفتارشان قابل پیش‌بینی است. چنانکه پیشتر دیدیم، نظر برلین این است که این مفهوم طبیعت‌گرایانه یا پوزیتیویستی از انسان آسیب جدی و زیادی به مفهوم عادی ما از خودمان

وارد می‌سازد - آسیبی که ابعاد آن تاکنون درست درک نشده است. او با تأکید می‌نویسد:

اگر اعتقاد به آزادی - که مبتنی بر این فرض است که انسانها در مواردی دست به انتخاب می‌زنند و نمی‌توان انتخابهای آنان را با توضیحات علی. از آن نوعی که مثلاً در فیزیک و زیست‌شناسی پذیرفته است، توجیه کرد - اگر چنین چیزی و همی ضروری است، این وهم چنان ریشه‌دار و شایع است که ما احساس نمی‌کنیم که اصلاً وهم باشد. تردیدی نیست که ما می‌توانیم با سعی و کوشش خودمان را قانع کنیم که به صورتی سیستماتیک فریب می‌خوریم و وهم‌زده هستیم؛ اما چنین فرضی پوچ و توخالی است، مگر اینکه بکوشیم پیامدهای چنین احتمالی را هم در نظر آوریم و شیوه اندیشیدن و سخن گفتنمان را هم بر همان اساس تغییر دهیم؛ یعنی اگر رفتارمان را گواه آنچه می‌توانیم و آنچه نمی‌توانیم به خود بقبولانیم قرار دهیم، آن هم نه در عالم نظر، بلکه در عالم عمل، خواهیم دید که حتی اندیشیدن جدی به چنین چیزی برایمان ناممکن و غیرعملی است. عقیده من این است که، با توجه به آنچه اکنون هست و می‌گذرد و آنچه در تاریخ گذشته است، اگر ما جداً بکوشیم اندیشه و کلامان را با فرضیه جبرگرایی و موجبیت علی وفق دهیم دست به کاری هولناک زده‌ایم. در این حالت باید تغییراتی در اندیشه و کلامان بدهیم که تغییراتی بنیادین هستند. مقولات روان‌شناختی و اخلاقی در نهایت منعطف‌تر از مقولات مادی و جسمانی هستند، اما میزان انعطاف‌پذیری آنها هم خیلی بیش از این یکی نیست؛ مثلاً فکر اینکه واقعاً، در عالم رفتار و گفتار، جهان معتقدان واقعی به جبرگرایی و موجبیت علی چه شکلی خواهد داشت، آسانتر از اندیشیدن با حداقل جزئیات ملموس نیست، یعنی آسانتر از این نیست که بخواهیم تصور کنیم جهان بی‌زمان یا جهان هفده‌بعدی چه‌جور جایی می‌تواند باشد. بگذار آنهايي که در این سخن من تردید دارند خود تلاش کنند و بیازمایند؛ نمادهایی که ما با آنها می‌اندیشیم مشکل‌تن به آزمون می‌دهند؛ و در مقابل، عمیقتر از آن در دل

نگاه عادی ما به جهان جای گرفته‌اند که اجازه چنین گسست شدیدی را بدهند، هرچند با همه تفاوت‌های زمانی، جوی، و فرهنگی اجازه تطبیق می‌دهند. (۲۳)

در نظر برلین مانعی که بر سر راه اتخاذ نگرشی جبرگرایانه به رفتار بشری وجود دارد، برخلاف نظر پوپر، مانعی شناخت‌شناسانه نیست: یعنی این مشکل که نمی‌توانیم رفتارمان را با شناختی که اکنون نداریم، اما آیندگان خواهند داشت، پیش‌بینی کنیم. (۲۴) از نظر برلین مانع موجود مانعی ادراکی و مفهومی یا، اگر این اصطلاح را ترجیح می‌دهید، مانعی متافیزیکی است که ناشی از این ناتوانی ماست که نمی‌توانیم به صورت جدی یا پیگیرانه و منسجم درکی جبرگرایانه از خود داشته باشیم، زیرا چنین ادراکی با تمامی مقولات عادی اندیشه ما درباره خودمان ناسازگار است.

این مانع را، آن‌گونه که برلین می‌بیند، می‌توان به نحوی دیگر هم بیان کرد. نیازهای ما، و بنابراین، تا حدودی، سرشت ما، چیزی جز همان ادراک خودمان از خودمان نیست، یعنی ما چیزی جز همان ادراک خودمان از خودمان نیستیم. البته ممکن است که ما درباره خودمان اشتباه کنیم و بر خطا باشیم، اما نمی‌توانیم کلاً چیزی جز همان باشیم که خودمان فکر می‌کنیم هستیم. اتخاذ نگرشی جبرگرایانه به انسان و پذیرش الگوی آن، در نهایت، به معنای محروم کردن بشر از اندیشیدن انعکاسی به خود است، اندیشیدنی که مقدمه دست زدن به انتخاب است، و نوعی عدم تعین به سرشت بشر می‌بخشد. اگر انسان از طریق دست زدن به انتخاب به خودآفرینی می‌پردازد، پس این فعالیتی است که اتخاذ نگرشی جبرگرایانه به خود، در نظر برلین، آن‌را تضعیف می‌کند و از میان می‌برد. برلین در این مورد صراحت دارد که این مانعی است که هیچ نوعی از سازگاری باوری، حتی نظریه‌های دوجنبیتی سازگاری باوری، نظیر آنچه استیوارت همشر پیش نهاده است، (۲۵) و طبق آن توضیحات علی و عقلانی رفتار بشری مکمل هم هستند و نه رقیب هم، نمی‌توانند بر آن غلبه کنند.

اگر انتخاب و خودآفرینی در هر مقطعی جزئی از رفتار بشر باشد، پس دیگر مفهوم انسان همچون موجودی طبیعی که جبر و موجبت علی بر او حاکم است نمی‌تواند مورد اعتقاد ما باشد، یعنی آن چیزی که گزارش «قانون‌گرایانه» از توضیح تاریخی القا می‌کند و طبق آن تحولات تاریخی نیز قوانینی مشابه قوانین علوم طبیعی دارند.^[۶] به گفته برلین، چنین نظری دو پیامد دارد. نخست اینکه نظریه‌های عمومی در مورد تحول تاریخی که قوانینی را اصل موضوع خود قرار می‌دهند - و فرق هم نمی‌کند که این قوانین، قوانین پیشرفت باشند یا انحطاط - دیگر قابل دفاع نیستند. آموزه‌های ناگزیری تاریخی را هم باید بر همین مبنا رد کرد. البته چنین نیست که نتوان (به اصطلاح پوپر)^[۷] «منطقی وضعیتی» یافت که به هر پیامد و حاصل معینی نوعی ناگزیری می‌بخشد؛ اما ناگزیریهای تاریخی درازمدت برای جوامع کلی، و مهمتر از آن نوع انسان، وجود ندارد. البته منطق وضعیتی فقط تا جایی می‌تواند وجود داشته باشد که شرایط اولیه به جای خود بمانند؛ اما چون این شرایط به گونه‌ای پیش‌بینی‌ناپذیر با عمل انسانی تغییر می‌کنند این منطق وضعیتی کاربردش را از دست می‌دهد. به نظر برلین، حتی در مواردی که این منطق وضعیتی به کار می‌آید باز از آن منطق به ناگزیری نمی‌رسیم؛ زیرا پیش‌فرض آموزه‌های ناگزیری تاریخی صدق و حقیقت جبر و موجبت علی، به این شکل یا آن شکل، است، و اینکه شیوه توضیح قانون‌شناسانه را با استفاده از قوانین عام یا کلی، از آن نوعی که در علوم طبیعی یافت می‌شود، می‌توان در مورد رفتار انسانی هم به کار بست.

آنچه دقیقاً برلین اشتباه و غلط می‌داند همین استفاده از الگوی توضیح قانون‌شناسانه در مورد تاریخ است. زیرا، برلین، باز هم برخلاف پوپر، بر اختلاف فروناکاستنی روشها در علوم طبیعی و علوم انسانی، از جمله تاریخ، تأکید می‌کند، و این پیامد دوم نظری است که از آن صحبت کردیم. در اینجا می‌بینیم که برلین موضع کلی و عمومی پلورالیسم متدولوژیک را بر پژوهش در زمینه تاریخ هم اعمال می‌کند و منکر این می‌شود که الگوهای توضیحی

قانون‌شناختی یا غایت‌شناختی، که در سایر حوزه‌های تحقیق به کار می‌آیند، قابل استفاده در زمینه تاریخ باشند. برلین به پیروی از ویکو می‌گوید وقتی که ما دست به پژوهش در تاریخ می‌زنیم در واقع چیزهایی را می‌پژوهیم و مطالعه می‌کنیم که عاملانی انسانی نظیر خود ما انجام داده‌اند؛ و شیوه مناسب برای چنین پژوهشی شیوه همدلی و بازسازی تخیلی است و نه شیوه توضیح قانون‌شناختی. برلین نه فقط در تأکید خویش بر ناپیوستگی علوم انسانی و علوم طبیعی، بلکه در تأیید شیوه‌ای از تحقیق هم از ویکو پیروی می‌کند — یعنی همان شیوه همدلی و تخیل که بدان اشاره کردم — و این شیوه را یگانه شیوه مناسب برای تحقیق و پژوهش تاریخی می‌داند. پس در نظر برلین، تاریخ شاخه‌ای از شناخت است که بر روی پای خویش ایستاده است و شیوه تحقیق خاص خودش را دارد. روشن است که این مفهوم از تاریخ در مقام رشته‌ای پژوهشی و در مقام موضوع شناخت در نظریه پردازی برلین با این دیدگاه مشترک او با ویکو ربط پیدا می‌کند که نوع انسان، برخلاف سایر انواع جانوران، تا حدودی با فهم گذشته خویش است که آنی می‌شود که هست. در واقع، برلین همراه با ویکو و نیز (چنانکه خواهیم دید) همراه با مارکس، این نظر را مطرح می‌کند که اصلاً انسان به این دلیل تاریخ دارد که برخلاف انواع جانورانی که ما می‌شناسیم تا حدودی از طریق دست زدن به انتخاب و ادراک خویشتن خودآفرینی می‌کند. زیست‌شناسی الگوی مناسبی برای چرخه‌های تکراری گونه‌های جانوران است، اما الگوی مناسبی برای خوددگرگون‌سازی نسل‌های بشری نیست.

این نوع نگاه به تاریخ بشری، اندیشه برلین را از هرگونه طبیعت‌گرایی مستقیم هیومی جدا می‌کند، و ما را جداً به تأمل و درنگ و مشروط ساختن تفسیر استیوارت همشر از لیبرالیسم برلینی وامی‌دارد، زیرا همشر لیبرالیسم او را لیبرالسمی هیومی می‌داند:

در تمام تفکرات و نوشته‌های برلین از آن پشته‌ها چهره دیوید هیوم به چشم می‌آید که با آن قیافه بالهت، بزرگمنشانه، شوخ، و فریبنده‌اش لبخند

می‌زند. فلسفه هیوم گذر راحت و آسان از توصیف صرف احساسات عادی بشری را به تصدیق اینکه چنین احساساتی تمهید طبیعت برای رفاه و آسایش و بهزیستی انسان هستند تشویق می‌کند. ما باید سرمشق طبیعت را دنبال کنیم، و اگر سعی کنیم خلاف احساسات عادی و طبیعی جای گرفته در وجودمان عمل کنیم مرتکب اشتباهی فاحش شده‌ایم. این راهی است که به تعصب، به احساسات کاذب و کتمان، و به از دست رفتن اعتماد به نفس و داشتن درکی روشن از هویت می‌انجامد. چنین است نظر هیوم، و پس از او، برلین.^(۸)

درکی که برلین از جایگاه تاریخ در امور بشری دارد با درک هیوم متفاوت است و بسی متفاوت تر از آنکه این گزارش همشر القا می‌کند. در وهله نخست، برلین، برخلاف هیوم، هویت‌های انسانی فردی و جمعی را آفریده‌های خود افراد می‌داند و هرگز این هویت را ثابت و تمام شده فرض نمی‌کند و آن را محصول طبیعی اختلاط برخی تمناها و شهوات بشری با شرایط متغیر نمی‌داند. علی‌رغم گزارش هیوم از تخیل، در نگاه هیوم به طبیعت بشر کمتر این طبیعت به صورتی دیده می‌شود که همواره تا حدودی محصول خودآفرینی باشد، و هیوم تاریخ بشر را هم مقوله‌ای کاملاً متفاوت از علوم طبیعی در نظر نمی‌گیرد. آن علم اجتماعی و علم اخلاقی که مبتنی بر پایداریهای طبیعت بشری است و رساله هیوم هم معترف به وجود چنان علمی است به هیچ وجه مورد قبول برلین نیست.

راه دیگری برای بیان تفاوت نظر هیوم و برلین توجه به خصلت منظم یا ادواری تغییرات تاریخی در گزارش هیوم است. در نظر هیوم، تاریخ برحسب پایداریهای طبیعت بشری و تلفیق آن با تغییر شرایط نوشته می‌شود،^(۹) و به همین دلیل هیچ چیز واقعاً نویی در تاریخ هیومی نیست و تاریخ هیومی هم مثل تاریخ ماکیاوولی تکراری است. مقولات توضیح تاریخی ثابت و ساده هستند: تمدن و بربریت، طلوع و افول. خود تاریخ هم طبق این تصوّر چیزی نیست مگر ظهور و سقوط چرخه‌ای تمدن‌ها. به عکس در نظر برلین، به پیروی

از هردر، تاریخ آشکار شدن لایه به لایه فرهنگهای توافق‌ناپذیر است. واقعاً جای تردید است که در آثار هیوم اصلاً اندیشه فرهنگ را بتوان یافت، و این هم شامل آثار فلسفی و هم شامل آثار تاریخی او می‌شود.

درست است که هیوم و برلین از این جهت شبیه هم هستند که هیچ‌یک تفسیر ویگی تاریخ را نمی‌پذیرد؛ اما علت نپذیرفتن چنین تفسیری نزد آن دو کاملاً متفاوت است. در نظر هیوم، نباید انتظار داشت بهبود اخلاقی و بهبود شناخت انسانی پیوسته، بازگشت‌ناپذیر، یا دائمی باشد، زیرا شرایط طبیعی نوع انسان با این نوع پیشرفت و بهبود خطی معارض است. خیرخواهی و هوش انسانها محدوده‌ای تنگ و ثابت دارد، و این جزو مسیر طبیعی امور بشری است که تمدنها گذرا باشند و تسلیم انحطاط یا بربریت شوند. در نظر برلین، تفسیر ویگی تاریخ یعنی تاریخ را بهبود یا پیشرفتی کلی — هرچند با وقفه و در معرض بازگشتهای ادواری — دانستن، پذیرفته نیست، زیرا چنین تفسیری ناساز است و جز در موارد بسیار معدود و محدود هیچ معیار جامعی نیست که بتوان با آن پیشرفت یا پسرفت را سنجید. برلین تفسیر ویگی تاریخ را بر اساس نوعی طبیعت‌گرایی بدبینانه (از آن نوع که در هیوم، هابز، یا اسپینوزا می‌توان یافت) رد نمی‌کند. این‌گونه داوریهای کلی و میان‌فرهنگی در مورد پیشرفت و پسرفت می‌تواند در مورد محدود محتوای حداقلی ارزشهای هسته‌ای بشری معقول و مقدور باشد، زیرا هر کشمکش و تضادی هم که آنها داشته باشند، باز ما جوامعی انسانی و محیطهایی تاریخی را می‌شناسیم که در آنها همه ارزشها نقض می‌شده‌اند. جهان انسانی جهان بهتری است اگر در آن بیرحمی و شقاوت، یعنی تحمیل درد صرفاً به خاطر لذت بردن، هرچه کمتر شود؛ و جوامع بسیاری هست که محتوای حداقلی عام و کلی اخلاق محکومشان می‌کند — جوامعی که در آن برخی افراد انسانی مایملک به حساب می‌آیند و رفاه و آسایش آنان اصلاً به حساب نمی‌آید. اما اگر این موارد محدود و محدودکننده را به کناری بگذاریم، هیچ هنجار فراتاریخی و میان‌فرهنگی نمی‌توان یافت که بر اساس آن بتوان به گونه‌ای معنادار دست به دآوری در

مورد بهبود یا زوال و فساد زد. بنابراین، جز در چنین مواردی، تفسیر تاریخ برحسب مقولات ثابت تمدن و بربریت، پیشرفت و انحطاط، به هیچ‌روی روشن‌کننده نیست و در واقع جای تردید است که اصلاً معنایی داشته باشد.

جا دارد در اینجا یکی از پیامدهای ردّ و انکار برلینی تفسیر ویگی و روشنفکرانه تاریخ را متذکر شویم: درست است که این ردّ و انکار جایی برای داوری کلی و فراتاریخی پیشرفت و انحطاط، جز در همان موارد محدود و محدودکننده، باقی نمی‌گذارد، اما به ما امکان می‌دهد که در تاریخ مواردی از خسران را بازشناسیم — مواردی که دستاوردها و فعالیت‌های ارزشمندی که وجودشان وابسته به ساختارهای سیاسی و اجتماعی یا نظامهای اعتقادی محکوم به فناست از میان می‌روند. این صرفاً بدین معناست که بپذیریم آنچه گزارش برلین در مورد انتخاب بنیادین در زمینه رفتار فردی مؤکداً درست می‌داند در سطح زندگی فرهنگها و اقوام هم صادق است: یعنی اینکه انتخاب بنیادین غالباً و به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر خسرانهای ارزشی جبران‌ناپذیری را دربر دارد، البته زمانی که انتخابهای ارزشمند توافق‌ناپذیر با هم برخورد پیدا می‌کنند. در تاریخ بشر چنین خسرانهایی غالباً بازگشت‌ناپذیرند: صورتهای فرهنگی ارزشمندی هستند که برای همیشه از میان می‌روند. این صورتهای فرهنگی تا حدودی به این دلیل از دست می‌روند که ورزندگان آن صورتهای فرهنگی هم خود آفریده‌هایی تاریخی هستند — البته ردّ این صورتهای فرهنگی در مصنوعات فرهنگی به جای می‌ماند. همین تاریخت طبیعت بشری است که امکان پرداختن مفهومی از پیشرفت کلی نوع بشر را از میان می‌برد و در عین حال به ما امکان می‌دهد که محو شدن صورتهای فرهنگی بی‌جایگزین را تراژیک بدانیم — صورتهایی فرهنگی که می‌توانیم ارزششان را به صورت تخیلی بازآفرینی کنیم، اما هرگز نمی‌توانیم عملاً احیاءشان کنیم.

گزارش برلین از طبیعت بشر، همانند گزارش هردر و هگل، تاریخ‌باورانه است: بسیاری از خیرها (و شرهای) بشری را او به صورت آفریده‌هایی تاریخی به تصوّر درمی‌آورد، و هویت‌های بشری را بیان صورتهای فرهنگی

خاصی می‌داند که خودشان آفریده‌هایی تاریخی هستند. اما مقایسه گزارش برلین با گزارش هگل و شباهتهای آنها به همین جا ختم می‌شود. در نظر هگل، مانند مریدش مارکس، تاریخ بشر ساختاری غایت‌شناسانه دارد که غایت آن رهایی بشر، تحقق ایده مطلق یا «گایست» است، یا در تعبیر ماتریالیستی این مفهوم در بیان مارکسی آن، رسیدن به جامعه کمونیستی مابعد تاریخی است. برلین این نظر و هر نظر دیگر دادباورانه تاریخی را رد می‌کند، چه به آن صورت که نزد هگل و مارکس یافت می‌شود، چه به آن صورت که نزد برک، و حتی ویکو و هردر، یافت می‌شود. مقولات غایت‌شناختی در توضیح کارهای موجودات هدفمند، مانند افراد انسانی، به کار می‌آیند، و در تاریخ بشر در کلیتش کاربردی ندارند. از این جنبه، نظر برلین در تضاد مستقیم با نظر فیلسوفان نهضت روشنفکری قرار دارد که همه‌شان تاریخ بشر را به یک‌باره، و شاید به گونه‌ای ناساز، هم غایت‌شناسانه و هم قانون‌شناسانه در نظر می‌گرفتند. مخالفت برلین با این تفسیر تاریخ تا حدودی فلسفی است، از آن جهت که چنین تفسیری به ناروا متکی بر فرضیات تقدیرگرایانه یا دست‌کم متافیزیکی است - که در نوشته‌های مثلاً لایبنیتس و برک این امر آشکار و عیان است، و در نوشته‌های تاماس پین و مارکس هم چندان در عمق پنهان نیست. علامت این تقدیرگرایی فرض گرفتن هدف یا غایتی برای تاریخ است که هیچ گواه تجربی مؤید آن نیست. علی‌رغم کوششهای مبتکرانه برای بیان دوباره تفسیر روشنفکرانه تاریخ بدون ارجاع به چنین غایتی،^{۱۰۱} توضیح غایت‌شناسانه عنصری ناگزیر در دادباوری تاریخی نهضت روشنفکری است، و این نکته را برلین کراً یادآوری می‌کند.^{۱۱۱}

مخالفت برلین با این نوع غایت‌شناسی تاریخی از انگیزه‌های اخلاقی و هنجارین هم مایه می‌گیرد. زیرا مبلغان و پیروان زیرک و هوشمند این نوع غایت‌شناسی تاریخی، مثلاً سرسپردگان روسی هگل - بلینسکی، باکونین، و بسیاری دیگر - نیروهای تاریخی را در مقام بت نشانند، و در مقابل نسبت به سرنوشت افراد بی‌اعتنایی نشان دادند، و این چیزی است که هر شخص

انسان‌گرای حسّاسی باید در مقابل آن سر به شورش بردارد. علیه چنین چیزی باید شورید، حتّی اگر این نیروهای تاریخی بنا به فرض در جهت خیر نوع بشر در کلّیتش باشند، زیرا به هر صورت اگر هم چنین باشد توفیری به حال افراد نخواهد کرد. البتّه در کلّ، نظریه‌های غایت‌شناسانه تاریخی (نظیر نظریه مارکس)، فرضشان بر این است که هدف یا مقصود درونی تاریخ خیرخواهانه است — دست‌کم «در نهایت امر» — اما همیشه هم چنین نیست، و جالبترین غایت‌شناس تاریخی این فرض را صریحاً رد می‌کند یا پنهانی وامی‌نهد. آن کسی که به نیروهای تاریخی مادیت می‌بخشد، بی‌آنکه خیرخواهی غائی آنها را فرض بگیرد، تالستوی است، که برلین در قطعه‌ای به یادماندنی درباره‌ او چنین می‌نویسد:

تز محوری تالستوی از برخی جهات بی‌شباهت به تز «خودفریبی» ناگزیر بورژوازی نیست که متفکر معاصر او، مارکس، عرضه کرده بود، با این تفاوت که تالستوی آنچه را که مارکس مختصّ یک طبقه می‌دانست به همه بشریت سرایت می‌داد. به هر صورت، تز محوری تالستوی این است که قانونی طبیعی هست که براساس آن زندگیهای افراد بشر نیز همچون [تحولات] طبیعت معین می‌شود؛ اما انسانها چون از رویارویی با این فرایند محتوم عاجزند، می‌خواهند این فرایند را به صورت سلسله‌ای از انتخابهای آزاد جلوه‌گر سازند و مسؤولیت آنچه را رخ می‌دهد به گردن کسانی بیندازند که خودشان فضایل یا رذایل قهرمانی را به آنها نسبت می‌دهند و بعد هم آنها را «انسانهای بزرگ» می‌نامند. انسانهای بزرگ چه هستند؟ آنها افرادی عادی هستند که آن‌قدر جاهل و مغرورند که مسؤولیت حیات اجتماعی را به عهده می‌گیرند، افرادی که ترجیح می‌دهند گناه همه شقاوتها، بی‌عدالتیها، و فجایع را به گردن بگیرند و به ناچیزی و ناتوانی خود در جریانی جهانی اعتراف نکنند که بی‌اعتنا به اراده و آرمان آنان راه خود را می‌رود. (۱۱۲)

نزد تالستوی بی‌تردید این اعتقاد به واقعیت داشتن قوانین طبیعی، با همه ناسازی، با برنامه‌ای عملی همراه است که کلاً با آن رضا به داده‌دانی که منطقاً باید از تقدیرگرایی شوپنهاوری او نتیجه شود مغایر است: برنامه عملی که مربوط به «کشف، جمع‌آوری، و تشریح حقایق ابدی است، مربوط به بیدار کردن علاقه ذاتی، تخیل، عشق، و کنجکاوی کودکان یا مردمان ساده‌دل است تا نیروهای فکری، عاطفی، و اخلاقی «طبیعی» خود را آزاد سازند، و تالستوی نیز مانند روسو تردید ندارد که چنین چیزی موجب هماهنگی درونی انسانها و هماهنگی میان انسانها خواهد شد...» برلین درباره این پروژه تالستوی چنین اظهار نظر می‌کند:

این برنامه - یعنی مقدور ساختن خودپروری آزادانه همه قوای انسانی - مبتنی بر یک فرض گسترده است: اینکه دست‌کم یک راه پیشرفت هست که در آن این قوا نه تعارضی پیدا می‌کنند و نه رشدشان بی‌تناسب است - راه مطمئنی برای رسیدن به هماهنگی کاملی که در آن همه چیز با همه چیز جور و در صلح و صفاست؛ و بعد هم قهراً نتیجه می‌گیرد که شناختی که از مشاهده یا درون‌نگری یا شهود اخلاقی یا مطالعه زندگی و نوشته‌های خردمندترین افراد اعصار درباره طبیعت بشر به دست می‌آوریم می‌تواند این راه را به ما نشان دهد. (۱۱۳)

بنابراین، «برنامه عمل» تالستوی هم بر این فرض قهرمانانه متکی است که راه پیشرفتی، اگر نه برای فرد فرد مردم، دست‌کم برای بشر در کل هست که در آن تمام قوای بشری به طور کامل و هماهنگ امکان بروز و ابراز می‌یابند - و این چیزی است که پلورالیسم برلین و تجربه عام بشری آنرا انکار می‌کند، اگرچه سنت اصلی تفکر در غرب بر آن مهر تأیید می‌زند. اما در عین حال این «برنامه عمل» در واقع انکار همین نیروهای تاریخی هم هست، که حرکشان محتمل و بی‌اعتنا به آرمانهای اخلاقی ماست - آرمانهایی اخلاقی که تالستوی در رمانهایش سرسختانه بر آنها پای می‌فشارد.

مادیت بخشیدن به نیروهای تاریخی در نظریات نالستوی در کشمکش و تعارض دائمی با این اعتقاد عمیق اخلاقی اوست که «انسان طبیعی» [ذاتاً] خوب است. در نظریات کسان دیگر، چه در روسیه و چه در جاهای دیگر، این کشمکش حادث‌تر از آن بود که دیر بیاید، و این گرایش پدید آمد که، به شیوه هگل، «منطق» پیشرفت تاریخی با سرنوشت نوع بشر یکی دانسته شود، و نوعی اقتدار اخلاقی به این همنشینی بخشیده شود. ضرورت تاریخی و دستور اخلاقی پس از آن در هم ادغام و یکی شدند. پس از آن مقاومت در برابر ضرورت تاریخی به نام آرمانهای اخلاقی، یا به خاطر علائق حیاتی افراد بی جایگزین به مسخره گرفته شد، همان کاری که تروتسکی کرد و بدان «مهم‌بافی کوئیکری-گیاخوارانه» عنوان داد. (۱۳۱) از آن پس منافع انتزاعی بشریت در کل، آن‌گونه که در ضرورت تاریخ متجسم و مندرج است، جایگزین دلبستگی به افراد معین و بخت و اقبال احتمالی آنان شد. حتی در نزد کسانی چون فیشته هم که الهامبخش اولیه‌شان عشق به آزادی فردی بود چنین شد، و بدین ترتیب حال حاضر در پای آینده‌ای بنابر فرض از پیش معین قربانی شد، و این از ویژگیهای بسیار شاخص خشکاندیشی سیاسی قرن بیستم است.

بدین ترتیب دلبستگی به افراد انسانی با خصوصیات موروثی و تاحدودی خودآفریده‌شان جای به دلبستگی به استلزامات بشریت مجرد و انتزاعی داد. زیرا یکی از اصول اصلی نگرش غایت‌شناسانه به تاریخ، خصوصاً در انواع روشنفکرانه آن، این انتظار است که سرانجام همه مردم به تمدنی عام خواهند رسید. این انتظار چیزی که می‌توان آن را امحای خاص‌گرایی^۱ (۱۸۵) نامید درست برخلاف گرایش گزارش ویکویی برلین از منشأ و ماهیت معرفت انسان به خویشتن در مقام شکلی از خودآفرینی، و برخلاف تجلیل او از اختلاف فرهنگی است که به عقیده او بیانگر اساسی‌ترین و کلی‌ترین ویژگی نوع بشر

است. چنین انتظاری درست برخلاف نگاه او به هویت‌های انسانی است که در نظر او همیشه خاصند و هرگز عام نیستند، هر قدر هم که پیچیده و متکثر باشند، و به هر صورت تا حدودی بر ساخته روایت‌های تاریخی متمایزی هستند که در هر نسلی از نو باز آفریده می‌شوند. آرمان تمدنی جهانی که آرمان نهضت روشنفکری بود، و می‌بایست در آن از وابستگی‌ها و علقه‌های خاص خبری نباشد و مردم از آن فراتر رفته باشند مورد پذیرش برلین نیست و او صراحتاً آن را رد می‌کند، ۱۱۶ و آن را تضعیف تنوع فرهنگی می‌داند - تنوعی که به امکانات توافق‌ناپذیر طبیعت بشری اجازه بروز می‌دهد. اگر چنین چیزی به دست آمدنی هم باشد باز وضعی نیست که پلورالیسم برلین به او اجازه دهد که آن را مطلوب بشمارد.

از همه اینها نتیجه می‌شود که تفسیر روشنفکرانه تاریخ که تاریخ را شبیه بلوغ پیدا کردن یک فرد یا یک ارگانیسم، یا سلسله‌ای از مراحل در مسیر تحقق بخشیدن کامل انسان به خویشتن می‌بیند، و نمونه آن را می‌توان در تفسیرهای کُندرسه و مارکس سراغ گرفت، نوعی شخصیت بخشیدن کاذب به طبیعت بشری است که درست خلاف جوهر اندیشه برلین است. همسر اعتراض و ایراد خود به این تفسیر روشنفکرانه تاریخ را به زبانی بیان می‌کند که روی هم رفته برای برلین پذیرفتنی است. همسر می‌نویسد:

هگل‌گرایی، پوزیتیویسم، و مارکسیسم، که در سایه مسیحیت و با نظری به جایگزینی آن ساخته و پرداخته شدند، مدعی بودند که گزارشی از تحول و پیشرفت بشر در کل، یعنی گزارشی از سرنوشت نوع بشر ارائه می‌دهند: این تحول و پیشرفت شامل بیگانگی از خود و هبوط، و به دنبال آن نجات سیاسی یا اجتماعی، و در نهایت رستگاری بشریت می‌شد. از دیدگاه فلسفه طبیعت‌گرایانه، و با نگاهی به واقعیتهای شناخته‌شده تاریخ بشر، می‌توان گفت توجیه‌ناپذیری کلی این گزارشها ناشی از خلق نوع کاذب و انسان‌گرایی کاذب و غلط است. «بشریت» یا نام نوع یا گونه جانوری خاصی با قدرت ذهنی خاص و آینده‌ای نامعلوم

است، یا نام طبقه‌ای از هستی که تیت خالقش بر آن قرار گرفته است که آنرا ممتاز کند؛ و البته این نام بعضاً ممکن است با در نظر داشتن هر دو معنا به کار گرفته شود. اگر ادعاهای ماورای طبیعی در مورد تیات خالق را کنار بگذاریم، دیگر دلیل تجربی کافی برای اعتقاد به اینکه چیزی به نام پیشرفت تاریخی بشر در کلیتش وجود دارد برجای نمی‌ماند، مگر اینکه منظور همان تکامل نوع انسان در تاریخ طبیعی باشد. آنچه ما در تاریخ می‌بینیم فرونشستن و برآمدن جمعیت‌های متفاوتی در مراحل متفاوت تحول تاریخی است که با یکدیگر کنش و واکنش دارند و هیچ الگوی مشترک تحولی را از خود نشان نمی‌دهند. ما با استفاده از مقولات تاریخی قدیمی‌تر می‌توانیم به نحوی معقول از شکوفایی و قدرت‌گیری جمعیت‌هایی در مرحله‌ای از تاریخ و سپس انحطاط و ضعف نسبی آنها سخن بگوییم؛ و مورخان می‌توانند به گونه‌ای معقول به دنبال علل این برآمدنها و ساقط‌شدنها بگردند. حتی اگر علل عامی چند هم یافت شود، این علل به خودی خود به سرنوشتی معین و به نظامی تکاملی برای کل بشر اشاره نخواهند داشت. [۱۷]

این نظر همشر، جدای از طبیعت‌گرایی هیومی‌اش، نظری به تاریخ است که شباهت و بستگی زیادی به نظر برلین دارد. این نظر در سوء ظن به گزارش‌های ذات‌گرایانه از طبیعت بشری و اتکا به مشاهده تجربی به عنوان جایگزین استدلال ماقبل تجربی درباره انسانها با نگرش طبیعت‌گرایانه هیومی مشترک است.

آنچه گزارش برلین از تاریخ انسان بر آن تأکید دارد، و آنچه در گزارش طبیعت‌گرایانه و هیومی همشر و در انواع مختلف مارکسیسم جایش خالی است، استعداد انسانها برای ساختن هویت‌هایی خاص برای خودشان است که خود همشر هم در جایی دیگر به هنگام نقد ارسطو بر آن تأکید می‌کند:

چرا ارسطو به هنگام نوشتن درباره ویژگی‌های شاخص انسانها ذکر از برج بابل، زبانهای طبیعی، تعدد مذاهب با عادات و منهای انحصاری‌شان،

وابستگی جمعیتها به تاریخهای جداگانه و خاص خود، و مرزها و سدهای چندگانه‌ای که به کمک آنها گروههای اجتماعی و جمعیتها سعی در حفظ هویت جداگانه خود دارند نکرده است؟ چرا او این تفرقه در کل نوع بشر، این انگیزه برای جدایی، و این هویت‌های متضاد را، دست‌کم به عنوان یکی از ویژگیهای نوع انسان در میان انواع جانوران نمی‌دید؟ (۱۸)

آنچه ظاهراً جایش در آثار هیوم، ارسطو، و مارکس خالی است صرفاً تمایل به تفاوت‌های فرهنگی نیست، بلکه پذیرش این نکته هم هست که صورتهای فرهنگی شیوه‌هایی از ابراز خویشتن^۱ انسان هستند، برون‌فکنی هویت انسانی که طی آن عناصر سازنده این هویت، که خودشان همواره مجرد و خاص هستند، در جای خودشان قرار می‌گیرند. همسر در نوشته‌ای اخیر اعتقاد به خصلت پی‌پدیداری و گذرای هویت‌های انسانی خاص را نقد کرده و آن را ناشی از «اعتقاد به نظریه پوزیتیویستی مدرنیزاسیون» دانسته است، «نظریه‌ای که می‌توان رد آن را تا به زمان نهضت روشنفکری فرانسوی پی گرفت. پوزیتیویستها معتقد بودند که همه جوامع در سرتاسر دنیا بتدریج وابستگیهای سنتی خود به نیروهای فوق طبیعی را کنار خواهند گذاشت، زیرا اقتصاد صنعتی مدرن شیوه اندیشیدنی عقلانی، علمی، و تجربی را ایجاب می‌کند. این همان ایمان قدیمی رایج در قرن نوزدهم است که همه قدم به قدم باید به ارزشهای لیبرالی، یعنی "ارزشهای ما" نزدیک شوند. ما اکنون می‌دانیم که چنین "بایدی" وجود ندارد و تمام این‌گونه نظریات در مورد تاریخ بشر ارزش پیشگویانه‌شان صفر است. همه این‌گونه نظریات روایت‌های متناسب با زمان همان اعتقاد افلاطونی به هماهنگی عقلانی نهایی هستند» (۱۹). در اینجا خواب و خیال پوزیتیویستی همگرایی تا رسیدن به تمدن عامی واحد، و به صورت واحدی از هویت بشری، بر چنان پایه و اساسی رد می‌شود که کاملاً می‌تواند مورد قبول برلین باشد. اینکه هویت‌های انسانی ماهیتاً محلی و خاص

هستند و نمی‌توانند جز این باشند از پیامدهای گزارش ویکویی و هردری برلین از تاریخت طبیعت بشر است که کاملاً نقطه مقابل سنت رایج غربی در این زمینه است که در دوران نهضت روشنفکری اروپایی رواج تام یافت. آنچه اس و اساس مخالفت برلین را با مارکسیسم تشکیل می‌دهد ردّ این اندیشه نهضت روشنفکری است که تنوع فرهنگی گذرا و حتی پی‌پدیداری یا ثانوی است، البته همراه با نقد او بر مادیت بخشیدن به نیروهای تاریخی و نسبت دادن اقتداری اخلاقی به آن و نیز ردّ ناگزیری تاریخی. برلین در پژوهش اولیه و بسیار درخشان خود، کارل مارکس، که در ۱۹۳۹ منتشر شد، به صراحت می‌گوید که نظام اندیشه مارکس بستگی به فرضیات متافیزیکی دارد. فرضیاتی که علی‌رغم کوشش خود مارکس برای آنکه به نظریه‌اش در مورد تاریخ پایه‌ای تجربی بدهد همچنان غیرقابل دفاع است. برلین نظر خودش را در مورد نظام اندیشه‌های مارکس چنین بیان می‌کند: «لاز نظر مارکس [قوانین تاریخی درواقع ابدی و تغییرناپذیرند و درک این واقعیت نیازمند شهودی نیمه‌متافیزیکی است. اما اثبات اینکه این قوانین چه هستند فقط با گواهی واقعیات تجربی ممکن است. نظام فکری مارکس نظام بسته‌ای بود که هرچه واردش می‌شد می‌بایست خود را با الگوی از پیش تثبیت‌شده‌ای وفق دهد، اما خود این نظام مبتنی بر مشاهده و تجربه بود. ۱۸۰۴ برلین وابستگی نظام مارکسی را به فرضیات متافیزیکی بار دیگر در صفحات بعدی کتابش چنین بیان می‌کند:

مفهوم کانونی هگلی همچنان در بنیان اندیشه مارکس محفوظ است، اگرچه بیانی نیمه‌تجربی پیدا کرده است. تاریخ، آن‌گونه که ماتریالیستهای پیشین گمان می‌بردند، توالی تأثیرات محیط بیرونی بر انسان یا تأثیرات اش و اساس تغییرناپذیر خود آنها، یا حتی کنش و واکنش این دو عامل نیست. جوهر تاریخ تلاش و مبارزه انسانها برای تحقق بخشیدن به تواناییهای کامل انسانی‌شان است؛ و چون انسانها اعضای قلمرو طبیعت هستند (زیرا چیزی نیست، که از قلمرو طبیعت فراتر برود)، تلاش انسان

برای تحقق بخشیدن کامل به خویشتن تلاشی برای گریز از بازیچه شدن است - بازیچه نیروهایی که مرموز، خودسر، و مقاومت ناپذیرند. خلاصه تلاش انسان این است که بر این نیروها و بر خود فائق آید، یعنی آزاد شود. انسان این سروری بر طبیعت را، آن گونه که ارسطو گمان می کرد، با افزایش شناختی که از تأمل حاصل می شود به دست نمی آورد، بلکه از راه فعالیت، زحمت، کار، و شکل دادن آگاهانه به محیط خویش و به یکدیگر به دست می آورد... کار، جهان انسان را دگرگون می کند و در مسیر این فعالیت و کار خود انسان هم دگرگون می شود. برخی نیازهای انسانی بنیادی تر از بقیه هستند - نیاز به بقا مقدم بر هر نیاز پیچیده دیگری است. اما انسان که همان نیازهای جسمانی اساسی حیوانات را دارد، تفاوتش با آنها در این است که از استعداد ابداع و ابتکار برخوردار است؛ بدین ترتیب او طبیعت خود و نیازهای آن را تغییر می دهد، و از چرخه های تکراری حیوانات می گریزد، حال آنکه حیوانات بی تغییر می مانند و برای همین تاریخی ندارند. تاریخ جامعه تاریخ کار و تلاش خلاقانه ای است که انسان و تمناها و عادات و نگرش او، و نیز رابطه اش با سایر انسانها و طبیعت مادی را تغییر می دهد - طبیعتی که انسان با آن داد و ستد مادی و تکنولوژیکی دائمی دارد. (۲۱)

این قطعه نوشته ها دست کم بخشی از آنچه را که برلین در تفسیر مارکسی تاریخ قابل ایراد و اعتراض می داند باز می نمایند - یعنی وابستگی غائی آن به مقدمات متافیزیکی، و از جمله نگرشی ذات گرایانه به بشر. برلین بر مبنای همین استدلالها و استدلالهای مشابه در جاهای دیگر کتابش، مدعی می شود که مارکس در واقع جبرگرای تاریخی بود - ادعایی که به نظر من اساساً درست است، اما در اینجا فرصت تفسیر و بسطش را ندارم، فقط می توانم بگویم مارکسیستهای متأخر حتماً به گونه ای قابل انتظار به این ادعا معترض خواهند بود. این تضادها و تقابلها میان مارکس و برلین عیان و واضحند، اما شباهتها و خویشاوندیهای جالبی هم میان نظریات آنها هست که بدین حد عیان نیست اما در همین قطعات نقل شده مستتر است. هم مارکس و هم برلین

انسان را موجودی می‌دانند که می‌تواند خودش را متحول کند، موجودی که نیازهایش با تغییر خودآگاهی‌اش تغییر می‌کند، و اینکه تاریخی دارد امری تصادفی نیست، مثلاً آن‌گونه که برخی مفاهیم کانتی و ماتریالیستی از انسان القا می‌کنند، بلکه تاریخ داشتن جزئی از ذات و ماهیت اوست. مارکس و برلین در صحنه گذاشتن بر تاریخت طبیعت بشر با هم متوافقتند. اما آشکارترین اختلافشان این است که برلین مفهوم غایت‌شناسانه تاریخ و جهان را، که به مارکس نسبت می‌دهد، رد می‌کند. برلین می‌نویسد:

این تصوّر که تاریخ از قوانینی طبیعی یا فوق طبیعی تبعیت می‌کند و هر واقعه‌ای از زندگی بشر عنصری در الگویی ضروری است، منشأ متافیزیکی عمیقی دارد: شیفتگی به علوم طبیعی این طرز فکر را تغذیه می‌کند، اما یگانه منشأ آن، یا درواقع حتی منشأ اصلی آن، نیست. در وهله نخست، این نگرش غایت‌شناسانه است که ریشه‌هایش به دوران آغازین تفکر بشر برمی‌گردد... در این جهان‌شناسی جهان انسانها (و در برخی روایتها کلّ جهان)، سلسله‌مراتب فراگیر واحدی است؛ بنابراین توضیح اینکه چرا هر جزئی از آن چنان است که هست، و آنجا در آن زمانی است که هست، و چرا فلان کاری را که می‌بینیم می‌کند، همانا توضیح این است که هدف آن چیست، تا چه حدّی آن هدف را برآورده می‌کند، و رابطه هماهنگی و وابستگی هدفهای تمام موجودات هدفجو در هرم هماهنگی که بر روی هم تشکیل می‌دهند چیست. اگر این تصویری درست از واقعیت باشد، پس توضیح تاریخی، مانند هر شکل دیگری از توضیح، بایستی فراتر از هر چیز مشخص کردن جایگاه درست افراد، گروهها، ملت‌ها، و انواع در الگویی جهانی باشد. [۲۲]

برلین نتیجه می‌گیرد: «این نگرش عمیقاً ضد تجربی است». [۲۳]
از این حکم و احکام دیگر برلین در این زمینه آشکار است که اعتراض او به تفسیر غایت‌شناسانه تاریخ و اینکه چنین تفاسیری بستگی به مقدمات

متافیزیکی دارند و هرگز نمی‌توان به صورت تجربی از آنها دفاع کرد در نظر او کاملاً در مورد مارکسیسم مصداق دارد. برلین مدّعی می‌شود که مارکس ضرورت تاریخی را به اقتدار اخلاقی فرومی‌شکند:

فقط بدین معنا و طریق می‌توان نشان داد که چیزی بد یا خوب، درست یا غلط است که نشان دهیم آن چیز با فرایند تاریخی مطابقت دارد یا نه، یعنی با فعالیت جمعی پیشروان انسانها متوافق یا نامتوافق است، و به این پیشرفت انسانی مدد می‌رساند یا مانع آن می‌شود، و در نتیجه دوام خواهد داشت یا از میان خواهد رفت. همه عللی که در مسیر صعودی پیچیده اما از نظر تاریخی معین بشر برای همیشه از دست رفته‌اند یا محکوم به فنا شده‌اند، درست بنا بر همین واقعیت، بد یا غلط ارزیابی می‌شوند، و درواقع همین است که معنای چنین واژگانی را معین می‌کند. [۲۳۱]

برخی مدافعان مارکس، از جمله جی. ای. کوهن،^۱ منکر این هستند که مارکس مرتکب خطای طبیعت‌گرایی اخلاقی آن هم از این نوع می‌شود که به اصطلاحی اخلاقی معنایی کلاً توصیفی ببخشد. کوهن برای دفاع از مارکس به قطعاتی در نوشته‌های او اشاره می‌کند که در آنها مارکس خطای خلط واقعیت و ارزش را آشکارا تشخیص می‌دهد و بر آن انگشت می‌گذارد. (۲۵) اما به هر حال این استدلال برلین علیه مارکسیسم که حاوی نوعی غایت‌شناسی تاریخی است که هیچ گواه تجربی ندارد به قوت خود باقی است، و اگر این استدلال درست باشد به خودی خود ضربه‌ای مرگبار بر نظام مارکسی وارد می‌آورد.

اما به نظر من عمیقترین ایراد برلین بر نظام مارکسی ایرادی است که او خیلی صریح مطرح نمی‌کند و آن ایراد او به محتوای غایت‌شناسی تاریخی

مارکس است. زیرا پیامد ماتریالیسم تاریخی مارکس این است که تفاوت فرهنگی پی‌پدیداری و ثانوی است و با سپری شدن دوران جوامع طبقاتی از زندگی بشر حذف خواهد شد؛ پس، با آنکه مارکس هیچ‌جا خود را متعهد به این دیدگاه نمی‌کند که فرهنگهای ملی در جامعه‌ای کمونیستی از میان خواهد رفت، هرآنچه می‌نویسد، همراه با تمایزی که میان زیربنا و روبنا قائل می‌شود، چیزی که برای ماتریالیسم تاریخی او اساسی است، به ما می‌گوید که در نظر او مسلم است که اگر فرهنگهای ملی دوام و بقایی هم پس از سپری شدن جامعه طبقاتی داشته باشند، صورتی به خود خواهند گرفت که اهمیت سیاسی نخواهند داشت. درست مثل پخت و پزهای قومی در حال حاضر. پس، به گفته مارکس، حتی اگر این تفاوت فرهنگهای ملی همچنان از ویژگیهای جامعه کمونیستی باشد، به هر حال نمی‌تواند مایه جنگ، انقلاب، یا دیگر صف‌بندیهای عمیق اجتماعی شود.

پس مارکس از اندیشمندان مثالی نهضت روشنفکری است، زیرا مدافع آموزه امحاء خاص‌گرایی است، دست‌کم به صورتی که این وجوه خاص اهمیت سیاسی داشته باشند و موجب صف‌بندی اجتماعی شوند. انسان‌شناسی طبیعت‌گرایانه‌ای که در پس این آموزه نهفته است چیزی است که برلین آن را رد می‌کند، حتی اگر جنبه‌هایی از آن را بپذیرد که از صورتهای بسیار ابتدایی ماتریالیسم نهضت روشنفکری فاصله می‌گیرد. یعنی جنبه‌هایی از آن که انسان را موجودی در نظر می‌گیرد که می‌تواند خود را دگرگون کند. او این انسان‌شناسی طبیعت‌گرایانه را رد می‌کند، زیرا مبتنی بر مقدمه و فرضی متافیزیکی است که طبق آن ذات بشر همان چیزی است که در انسانها به صورت عام یافت می‌شود، و محتوای این ذات بشری همان توانایی برای همکاری و کار خلاقانه است. همین گزارش از ذات بشری است که در پس نظریه ازخودبیگانگی مارکس نهفته است و بنیان غائی اخلاقیات مارکسی است. اما در نظر برلین، همچنان‌که در نظر هردر، برخلاف این نظر، ذات بشر - اگر اصلاً چنین چیزی وجود داشته باشد - به بهترین نحو در

تفاوت‌های فرهنگی و در تمایل و آمادگی انسانها برای اتخاذ صورتهای گوناگون زندگی با مفاهیم مختلف از رفاه و آسایش و شکوفایی به بیان درمی‌آید. هیچ مفهوم واحدی از شکوفایی، مثلاً مفهوم مارکسی تحقّق بخشیدن به خویش از طریق همکاری و کار خلّاقانه، نمی‌تواند از نظر برلین یا هر در یگانه مفهوم ممکن، یا بهترین و ممتازترین تجسّم ذات بشری باشد. صورتی از زندگی که در آن انسانها از طریق همکاری و کار خلّاقانه استعدادهای خود را شکوفا می‌سازند می‌تواند نمونه‌ای اصیل از شکوفایی انسانی باشد، اما چنین چیزی فقط یک صورت از شکوفایی است، و در کنار آن صورتهای فرهنگی دیگری هم خواهند بود که شکوفاییهایی از نوع دیگر را تجسّم خواهند بخشید. اما این یکی از ویژگیهای مارکسیسم، و نیز ایدئولوژیهای نهضت روشنفکری، است که نظر خاصّ خود در مورد شکوفایی را نظری ممتاز می‌دانند و با پشتوانه فلسفه تاریخ خودشان مدّعی می‌شوند که فقط این نظر بیانگر ذات انسانی است. این ادّعایی است که هم در کانون نظریات نهضت روشنفکری و هم در کانون سنت کلاسیک غربی قرار دارد و برلین قاطعانه آن را رد می‌کند. ولی عمیقترین دلیل برلین برای ردّ مارکسیسم این است که مارکسیسم گونه‌ای از انسان‌شناسی نهضت روشنفکری — و شاید گستاخانه‌ترین و جسورانه‌ترین گونه آن، اگر نگوئیم موجه‌ترین گونه آن — است که برلین آن را رد می‌کند. و آن دیدگاهی که مورد تأیید برلین است، و در آن تمایل و گرایش به تفاوت فرهنگی ذاتی‌ترین تمایل در انسان است، در واقع صورت انسان‌شناختی رادیکال پلورالیسم ارزشی اوست.

فاصله میان طبیعت‌گرایی هیومی یا مارکسی با بیانگری^۱ هردری برلین در زمینه صورتهای فرهنگی، خصوصاً در آن مفهوم زبان که برلین به هر در نسبت می‌دهد به چشم می‌آید،^{۱۲۶} و خود برلین هم آشکارا بر این مفهوم صحّه

۱. expressivism: اصطلاحی معرّف این عقیده که احکام اخلاقی احکام منطقی نیستند که صدق و کذب داشته باشند، بلکه صرفاً بیان و ابراز نظری حتّی، عاطفی، آرزویی، یا هیجانی هستند.

می‌گذارد. این همان مفهومی است که کلاً با الگوی دلالتر^۱ استفاده از زبان که بر تجربه‌گرایی انگلیسی از بیکن و لاک تا هابز و هیوم، و در زمان خود ما، راسل و اثر حاکم است تناقض دارد. [۲۷] زیرا در دیدگاه دلالتر، که بیان محدود آنرا شاید بتوان در رساله ویتگنشتاین یافت، زبان ابزاری است برای انتقال تصوّراتی که مستقلاً به ذهن می‌رسند، یا ابزاری است برای بازنمایی یا انعکاس جهانی که وجود مستقل دارد، حال آنکه در دیدگاه بیانگر، اندیشه‌های ما و فعالیت‌هایمان پیشاپیش زبانی است، یا به اصطلاح این اندیشه‌ها و فعالیت‌ها در عمقشان اشباع از زبان هستند، و اندیشه کنار زدن زورکی کلمات از جهان اندیشه‌ای است که راه به جایی نخواهد برد. [۲۸] به عبارت دیگر، در دیدگاه بیانگر، نگرش ابزاری به زبان و آنرا واسطه‌ای خشی به حساب آوردن که واقعیات پیش‌زبانی با آن انتقال می‌یابند - خلاصه دیدگاه دلالتر - اساساً بر تصوّر غلط بنا شده است. به عکس، در این دیدگاه، زبانها خود صورتهایی از زندگی به حساب می‌آیند. و در بیانگری هردی، که برلین هم بر آن صحّه می‌گذارد، این صورتهای زندگی همیشه خاص هستند و هرگز محتوایشان عام نیست. شاید واقعاً چنین باشد که اندیشه فرهنگ، که من گفتم نزد هیوم یافت نمی‌شود، قدمتی بیش از ادراک بیانگرانه زبان ندارد.

به هر صورت اندیشه صورتهای فرهنگی به مثابه ذخایر هویت‌های انسانی اصلاً در هیوم یافت نمی‌شود، همچنانکه مفهوم صورتهای فرهنگی به مثابه برون‌فکنی اراده انسانی، که برلین آنرا نزد فیثسته می‌یابد. [۲۹] اما عمیقترین جدایی برلین از هیوم، و از همین جنبه از مارکس، در قدرت خوددگرگون‌کننده‌ای است که برلین به انتخاب بشری نسبت می‌دهد و از این جهت با اراده‌گرایی^۲ رمانتیکها همصدا می‌شود، هرچند با ملاحظات و قیدهایی قاطع. [۳۰] آشکار است که بیانگری و اختیارگرایی رمانتیک، هردو، پلورالیسم برلین را از راه تضعیف انسان‌شناسی فلسفی نهضت روشنفکری

1. designative

2. voluntarism

تقویت می‌کنند. حتی اگر بیانگری و اراده‌گرایی برلین همواره در همان جهت حرکت نکنند باز وضع به همین صورت است. این مطلب کاملاً صادق است، حتی اگر لیبرالیسم آگونیستی برلین در پی آن باشد که اعتقادات نهضت روشنفکری به رهایی بشر را حفظ کند و در مقابل از انسان‌شناسی باطل و واهی آن صرف‌نظر کند - هرچند آن اعتقادات خود از نظر تاریخی مبتنی بر همین انسان‌شناسی هستند.

سؤالی حیاتی که در اینجا باید مورد بحث قرار گیرد این است که آیا این اعتقادات نهضت روشنفکری می‌توانند علی‌رغم ویرانی بنیادهای انسان‌شناختی فلسفی‌شان همچنان پابرجا بمانند؟ بنیانهایی که به اشکال و صورتهای گوناگون این اعتقادات را نزد فیلسوفان نهضت روشنفکری و پیروان آنها، از جمله مارکس، تحکیم می‌کنند. اگر انسانها موجوداتی هستند که خود را دگرگون می‌کنند و صورتهای زندگی‌شان، ارزشهایشان، و هویت‌هایشان اساساً متکثر است، پس چه چیزی حیات عقل و خرد لیبرالی - حیات انتخاب و انتقاد از خود - را فراتر از دیگر حیاتها قرار می‌دهد؟ اگر ارزشهای بنیادین انسانی توافق‌ناپذیر و قیاس‌ناپذیرند، آیا چنین چیزی در مورد ارزش انتخاب هم صدق نخواهد داشت؟ اگر اندیشهٔ توافق‌ناپذیری و قیاس‌ناپذیری نشان‌دهندهٔ وجود تضاد ارزشی عمیقی است، چه چیزی می‌تواند توجیه‌گر نسبت دادن اولویتی عام به آزادی منفی در برابر سایر خیرهای سیاسی رقیب باشد؟ پیشتر دیدیم که همان‌گونه که برلین بی‌هیچ پرده‌پوشی اذعان می‌کند، (۱۳۱) ماکیاوولی از تأکیدش بر پلورالیسم فضایل و اخلاقیات هیچ اصل اخلاقی لیبرالی را نتیجه نمی‌گیرد؛ همچنین این نکته نیز درخور توجه است که مفهوم او از آزادی مفهومی منفی نیست، بلکه (همان‌گونه که کوئیتن اسکینر نشان داده است) (۱۳۲) مفهومی مثبت، یعنی خودگردانی جمعی است. چه چیزی می‌تواند نتیجه‌ای به بار آورد که در آن لیبرالیسم متفوق باشد؟

سؤال دیگری که مرتبط با سؤال قبلی است این است که آیا اعتقاد نهضت روشنفکری به رشد شناخت و رهایی بشر می‌تواند ضمن دست کشیدن از

انسان‌شناسی فلسفی و درک و مفهومی از تاریخ بشر که پایه این اعتقادات است دوام آورد؟ اما پیش از آنکه بتوانیم به بررسی این سؤالات بپردازیم، بایستی دلایل برلین برای رد درک و فهم روشنفکرانه از طبیعت بشر و تاریخ بشر را در لایه‌های عمیقتری بکاویم. یکی از دلایل برلین برای رد فلسفه تاریخ نهضت روشنفکری، آمادگی و تمایل کلی انسانها به تفاوت فرهنگی است. و او در گزارش خود از تجسم سیاسی هویت شخصی خاص به همین آمادگی و تمایل متوسل می‌شود. چیزی که فیلسوفان نهضت روشنفکری آنرا مرحله‌ای گذرا در تحول تاریخی بشر می‌دانستند. برلین این آمادگی و تمایل را در عصر ما در شکل ناسیونالیسم باز می‌شناسد.

یادداشت‌های فصل سوم

1. *Concepts and Categories*, pp. 141-2.
2. *Against the Current*, p. 129.
3. *Four Essays*, pp. 71-2.
4. See K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*.
5. See Stuart Hampshire, *Freedom of Mind*.
6. See P. L. Gardiner, *The Nature of Historical Explanation* (Oxford, Oxford University Press, 1952).
7. See K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*.
8. Stuart Hampshire, «Nationalism», in *Isaiah Berlin: A Celebration*, p. 129.
۹. تفسیر متفاوتی از گزارش هیوم از تاریخ و طبیعت بشری را در اثر زیر می‌توان یافت:
- Donald Livingstone, *Hume's Philosophy of Common Life* (Chicago, University of Chicago Press, 1984).
۱۰. مثلاً رجوع کنید به بیان تازه جی. ای. کوهن از ماتریالیسم تاریخی مارکسی بر اساس نگرشی کارکردگرایانه در اثر زیر:

G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Oxford, Oxford University Press, 1978).

۱۱. رجوع کنید به مقاله «ناگزیری تاریخی» در چهار مقاله درباره آزادی، خصوصاً صفحات ۵۱-۵۵.

12. I. Berlin, «The Hedgehog and the Fox», in his *Russian Thinkers*, (London, Penguin Books, 1979), pp. 41-2.

13. I. Berlin, «Tolstoy and Enlightenment», in *Russian Thinkers*, p. 254.

14. See L. Trotsky, «Their Morals and Ours».

۱۵. اندیشه محو شدن خاص گرایی برای متفکران ساده‌نگر نهضت روشنفکری بخشی از درک و مفهوم آنان از محو شدن نقص و ناکاملی بود. در این مورد به کتاب زیر از من رجوع کنید:

Post-liberalism, p. 299.

16. See I. Berlin, *New York Review of Books*, November 21, 1991, pp. 19-23.

17. S. Hampshire, *Innocence and Experience*, new edition, (London, Penguin Books, 1992).

18. Ibid., p. 33.

19. See Stuart Hampshire, «Justice is Strife», Presidential Address, American Philosophical Association, 1991, Pacific Division Meeting, in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 65, No. 3. (November 1991), pp. 24-5.

20. Isaiah Berlin, *Karl Marx*, 4th ed. (Oxford, Oxford University Press, 1978), p. 14.

21. Ibid., p. 93.

22. *Four Essays on Liberty*, p. 53.

23. Ibid.

24. *Karl Marx*, p. 113.

25. G. A. Cohen, «Isaiah's Marx, and Mine», in *Isaiah Berlin: A Celebration*, p. 125.

۲۶. این نکته را من مدیون توضیح چارلز تیلور در نوشته زیر هستم:

Charles Taylor, «The Importance of Herder», in *Isaiah Berlin: A Celebration*.

27. See C. Taylor, Ibid.

۲۸. برای اطلاع از این پروژه در نوشته اولیه ویتگنشتاین رجوع کنید به کتاب

زیر:

D. F. Pears, *The False Prison* (Oxford, Oxford University Press, 1987).

29. See I. Berlin, «The Apotheosis of the Romantic Will: The Revolt Against the Myth of an Ideal World», in his *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas* (London, John Murray, 1990).

۳۰. باید در برخورد با تأکیدات مکرر برلین بر واقعیت چارچوب مشترک مقولات اندیشه انسانی جانب حزم و احتیاط را نگاه داشت. توجه به این نکته مهم است که ادعای برلین، برخلاف ادعای کانت، انسان‌شناختی و تاریخی است نه متافیزیکی.

31. *Against the Current*, pp. 78-9.

32. See Quentin Skinner, *Machiavelli* (Oxford, Oxford University Press, Past Masters, 1981).

ناسیونالیسم

... آنچه در اینجا مستتر است این است که والاترین هدفهایی که انسانها به حق در پی اش بوده‌اند و بعضاً در راهش جان داده‌اند به هیچ‌روی با هم سازگاری ندارند. حتی اگر امکان داشت شکوه و جلال گذشته را زنده کنیم (آن‌گونه که متفکران متمایل به اعصار قدیم، مثل ماکیاوولی و مابلی^۱ گمان می‌کردند و خواستار بازگشت به فضایل قهرمانی یونان یا روم باستان بودند) باز ما نمی‌توانستیم همه آنها را احیا کنیم و با هم یکی کنیم. اگر بخواهیم از یونانیان تقلید کنیم، دیگر نمی‌توانیم از عبرانیان تقلید کنیم؛ اگر چینیها را الگوی خود قرار دهیم، چه آن‌سان که در واقعیت هستند چه آن‌سان که ولتر در نمایشنامه خود عرضه‌شان کرده است، دیگر نمی‌توانیم فلورانسهای دوره رنسانس، یا وحشیهای معصوم و میهمان‌نوازی را که قرن هجدهمها تخیل می‌کردند الگوی خود سازیم. حتی اگر، بر فرض محال، می‌توانستیم در میان این آرمانها دست به انتخاب بزنیم، کدام یک را می‌بایست برمی‌گزیدیم؟ چون هیچ معیار مشترکی نیست که براساس آن این [تمدن‌ها] را رتبه‌بندی کنیم، راه حلی نهایی هم برای این مسئله وجود نخواهد داشت که انسان در مقام انسان چه هدفی را باید تعقیب کند. این فرض که برای چنین سؤالی، دست‌کم از نظر اصول، می‌توان پاسخ نهایی

۱. Gabriel Bonnet de Mably. (۱۷۰۹-۱۷۸۵). فیلسوف و مورخ فرانسوی.

و صحیحی یافت - فرضی که از زمان افلاطون که این فرض را مسلم می‌دانست فقط شمار قلیلی در آن تردید ورزیده‌اند - فرضی ست و بی‌بنیان است. البته هر در دقیقاً همین آرزوی احیای آرمانهای باستانی را محکوم می‌کند: آرمانها متعلق به صورتی از زندگی هستند که آنها را پدید می‌آورند، و بدون آن صورت خاص از زندگی این آرمانها صرفاً خاطره‌ای تاریخی‌اند. ارزشها - هدفها - با کلیتهایی اجتماعی به دنیا می‌آیند و از میان می‌روند و بخشی ذاتی از آن کلیتها هستند. هر «فردیت جمعی» منحصر به فرد است، و اهداف و معیارهای خاص خودش را دارد که این اهداف و معیارها خود به ناگزیر با اهداف و ارزشهای اخلاقی و اجتماعی و زیباشناختی دیگری جایگزین خواهند شد. هریک از این نظامها در روزگار خود، و در جریان «سال طولانی طبیعت» ارزشی و اعتباری عینی دارند اما همان «سال طولانی طبیعت» همه چیز را گذرا می‌سازد. همه فرهنگها در چشم خداوند یکسان هستند، و هریک زمان و مکان خاص خود را دارد. رانکه^۱ دقیقاً همین را می‌گفت: دادباوری او روایتی خودپسندانه از تزه‌ای هر در است، که به یکسان در برابر تزه‌ای هگل و شک‌گرایی اخلاقی قرار می‌گیرد. اما اگر چنین است، پس تصور تمدن کاملی که در آن انسان آرمانی تمام تواناییهای خویش را تحقق می‌بخشد آشکارا پوچ و یاوه است: نه آنکه صورتبندی چنین چیزی صرفاً دشوار باشد یا تحقق عملی‌اش ناممکن، بلکه تصور آن ناساز و نافهمیدنی است. این شاید نافذترین ضربه‌ای باشد که بر فلسفه کلاسیک غرب در طول تمام ادوار وارد آمده است - فلسفه‌ای که تصور کمال، و امکان یافتن راه حلی بی‌زمان برای مسائل ارزشی، دست‌کم در اصول، برایش حیاتی و اساسی است.

آیزابا برلین، «هر در و نهضت روشنفکری» [۱]

۱. Leopold von Ranke. (۱۷۹۵-۱۸۸۶). مورخ آلمانی.

یکی از مهمترین جنبه‌های برخورد برلین با ناسیونالیسم رجعت او به سنت قدیمی‌تر، و از بسیاری جهات عاقلانه‌تر، اندیشه لیبرالی است. متفکران لیبرال اروپایی قرن نوزدهم، برخلاف پیشینیان‌شان در نهضت روشنفکری، و برخلاف جانشینان قرن بیستمی‌شان، اهمیت هویت جمعی برای انسانها را خوب درک می‌کردند. هویتی جمعی که متفاوت از هویت بشری در کل و بسی خاص‌تر از آن است. چنین نگرشی از ویژگیهای اندیشه مثلاً بن‌زامن کونستان، الکسی دو توکویل، و جان استیوارت میل بود. آنها احساس ملیت را منبع مهمی برای یکپارچگی اجتماعی و ثبات سیاسی جامعه‌ای لیبرال می‌دانستند. این متفکران قرن نوزدهمی، برخلاف لیبرالهای قرن بیستمی، نظیر هایک و پوپر، که در نظرشان ناسیونالیسم چیزی جز احیای همان قبیله‌گرایی در سطح وسیع نیست، اهمیت عضویت در فرهنگی مشترک را برای حفظ دلبستگی به نظم سیاسی لیبرال درک می‌کردند. در میان متفکران لیبرال قرن بیستم، منهای جوزف راز که باید او را واقعاً استثنا کرد، تنها برلین بوده است که این سنت لیبرالی قدیمی‌تر را دنبال کرده است. سنتی که نیاز انسان به فرهنگی مشترک را باور داشت و تجسم سیاسی اصلی آن‌را در اعصار مدرن در ملت-دولت بازمی‌شناخت. علاوه بر این، برلین، همراه با جوزف راز، بر این اندیشه است که جامعه مدنی لیبرال نمی‌تواند صرفاً مبتنی بر اصول انتزاعی یا قواعد عام باشد، بلکه نیازمند فرهنگ ملی مشترکی است (۲۱) تا بتواند پایدار بماند و بین افراد ایجاد همبستگی کند. از این جهت، برلین و راز جنبه‌ای به ناحق فراموش شده از لیبرالیسم میل را احیا کرده‌اند، و آن تأکید میل بر اهمیت احساس ملیت در فرهنگ لیبرالی بوده است (۲۲).

برلین نیز، همصدا با همه متفکران لیبرال، احساس ناسیونالیستی مرضی را، که در قرن ما بسیار شایع بوده است، رد می‌کند، زیرا چنین احساسی با ارزشهای اصلی لیبرالی مانند تساهل و تسامح و مدارا و شأن انسانی همخوانی ندارد. اما برلین برخلاف مکتبهای مسلط لیبرالی در جهان بعد از جنگ - یعنی مکتب نو-اتریشی، شامل پوپر و هایک، و مکتب انگلیسی-آمریکایی، شامل

راولز و دوورکین - ملیّت را بیان تازمّای از یک تمایل و گرایش عامّ و همیشگی انسان می‌داند - تمایل به موجودیّت بخشیدن به هویتی خاصّ. در واقع، برلین، باز هم برخلاف صورتهای مسلّط لیبرالیسم پس از جنگ، معتقد است که مشارکت در صورتهای فرهنگی مشترک و عضویت در کمونته‌ها یا باهمادهایی که خودگردان و خودسرور یا دست‌کم در امور خویش خودمختار هستند، عنصری ضروری برای شکوفایی بسیاری از افراد نوع بشر است. او هرگز بر این اعتقاد صحّه نگذاشته است که شأن انسانی و احترام به خود منحصرأ بستگی به داشتن حقوق و آزادیهای فردی دارد؛ شأن انسانی و احترام به خود، البتّه تک‌تک و جداگانه، بستگی به آزادی و رهایی از سرکوبی هم دارد که ما ممکن است در مقام عضوی از جماعتی خاص یا ورزنده سنت و یژمّای فرهنگی در معرض آن باشیم. مثلاً در طول تاریخ دهشتناک و طولانی یهودستیزی مسیحی، یهودیان قطعاً سرکوب می‌شدند، زیرا از آزادیهای منفی موجود برای دیگران محروم بودند؛ اما این سرکوب جنبه دیگری هم داشت، زیرا به عنوان یهودی وادار می‌شدند تغییر مذهب بدهند، و مورد انواع و اقسام حملات دیگر قرار می‌گرفتند، به نحوی که حتّی پیش از یهودکشی نازیها، آنان انگیزه‌های نیرومندی برای تأسیس وطنی یهودی پیدا کرده بودند. به عبارت دیگر، شأن انسانی و احترام به خود برای اکثریت وسیعی از انسانها نه تنها بستگی به برخورداری از آزادیهای منفی دارد، بلکه بستگی به این هم دارد که بتوانند ارزشهای متمایز و صورت خاصّ زندگی خود را داشته باشند که در نهادهای سیاسی و اجتماعی تجسّم می‌یابد که آنها تابعش هستند. انسانها نیازمند آنند که هویت خاصّ خویش و صورتهای خاصّ زندگی خودشان را داشته باشند که در نهادهای جامعه آنها چنان بازتاب یافته باشد که برای آنان قابل شناسایی باشد. اگر این را از آنان دریغ کنیم، عنصری در شأن انسانی آنها کم خواهد آمد، حتّی اگر از بالاترین میزان آزادی منفی برخوردار باشند، زیرا در این حالت آنها قادر نخواهند بود خود را در نهادهایی که به آنان آزادی منفی اعطا می‌کنند بازشناسند و بازتاب

خود را ببینند. علاوه بر این، رفاه و آسایش افراد را نمی‌توان از شکوفایی صورتهای فرهنگی مشترکی که افراد بدان تعلق دارند جدا کرد: امکانهای انتخابی که آنها در میانشان دست به انتخاب می‌زنند، و بسیاری از خیرهایی که دنبال می‌کنند، با همین صورتهای فرهنگی مشترک است که شکل می‌گیرد، و رفاه و آسایش افراد به میزانی که این صورتهای مخروب و متروک شوند از میان می‌رود. و سرانجام مهمتر از همه اینکه شیوه‌های زندگی، یا صورتهای فرهنگی مشترکی که انسانها وابسته آنها هستند، و هویتشان را از عضویت در آنها اخذ می‌کنند، ویژگی اساسی‌شان تکثر ذاتی و طرد متقابل یا مانعة‌الجمع بودن است. این شیوه‌ها یا صورتهای متکثرند و یکی نیستند، و هرچند ممکن است همزیستی داشته باشند و بر همدیگر اثر بگذارند، اما نمی‌توانند بی‌آنکه هویتشان در مقام شیوه متمایزی از زندگی از میان برود با هم درآمیزند. این کاربرد، یا پیامد اندیشه تلفیق‌ناپذیری خیرها و فضایل در شیوه‌های کلی زندگی است. اندیشه‌ای که مربوط به پلورالیسم ارزشی است و می‌گوید خیرها و فضایل گوناگون نوعاً مانعة‌الجمع هستند. (البته این بدان معنا نیست که می‌توان به آسانی آنها را از هم تفکیک کرد و افراد بعضاً در آن واحد به چند فرهنگ تعلق ندارند، یا نمی‌توانند از فرهنگی به فرهنگ دیگر مهاجرت کنند، یا صورتهای مشترک زندگی رابطه متقابل یا دیالکتیکی با هم ندارند). مخلص کلام اینکه در نظر برلین رفاه و آسایش افراد چنان با مشارکت در صورتهای فرهنگی مشترک ملازم است که دشوار می‌توان جدا از آن به تصوّرش درآورد. به همین دلیل، خطاست که دفاع برلین از آزادی منفی، یا کلاً لیبرالیسم او را، برحسب مفهوم فردگرایانه رفاه و آسایش انسانی تفسیر کنیم که در آن خیر انسانی را می‌توان برحسب ارضای شخصی جمع‌بندی و ارزیابی کرد. به عکس، برلین با منتقدان کمونوتاریست لیبرالیسم در این نکته هم‌رأی است که تصدیق می‌کند برای همه انسانها راه و آسایش فردی بُعدی عمومی یا جمعی دارد که غیرقابل حذف است. اما در مقابل، او نیز مانند جوزف راز این اختلاف را با متفکران کمونوتاریست دارد که معتقد است ارزشهای لیبرالی و

صورت‌های کمونته‌ای را می‌توان و باید با هم سازگار کرد و آنها را دو جنبه متساویاً مشروع از آسایش و رفاه انسان دانست، زیرا آنها پاسخگوی دو نیاز متفاوت اما به یکسان عمیق انسان هستند.

وجوه اشتراک و افتراق نظر برلین با منتقدان کمونوتر لیبرالیسم را می‌توان به نحوی دیگر و با رجوع به اندیشه کمونوتری خویشتن «مستقر» یا «جای‌گرفته»^۱ بیان کرد. این اندیشه، که مایکل سندل^۲ صورت‌بندی روشنی از آن‌را در نوشته‌هایش عرضه کرده است، و الستر مک‌ایتایر و چارلز تیلور با قدرت آن‌را به کار گرفته‌اند،^۳ در واقع عقیده‌ای است علیه فردگرایی انتزاعی بسیاری از نظریه‌های لیبرالی، و می‌گوید روابط شخص یا سوژه با پروژه‌ها و علقه‌هایش ابزاری نیست بلکه قوام‌بخش^۴ است. ما سوژه‌های بی‌ریشه و بنیان‌کانتی نیستیم که هر رابطه‌ای برایمان قابل لغو باشد و هیچ صورتی از زندگی مشترک برایمان قطعی و واجب نباشد؛ ما خود را جای‌گرفته در بطن روابط و علقه‌هایی می‌یابیم که دقیقاً هویت ما را شکل می‌دهند و جزئی از آن می‌شوند. برلین با همه اینها موافقت دارد. پرداختن به فلسفه سیاسی به گونه‌ای که گویا این امر که انسانها تاریخی دارند امری تصادفی است، یعنی همان کاری که لیبرالهای کانتی اخیر مانند راولز و دوورکین می‌کنند، و در واقع همینها هم موضوع اصلی نقد کمونوتاریستها هستند، در واقع بدین معناست که اعداد و ارقام را موضوع فلسفه سیاسی کرده باشیم، نه انسانها را که ذاتشان تاریخی است. در نظر برلین نیز، مانند کمونوتاریستها این خطایی فاحش است. اما راه برلین از کمونوتاریستها کجا جدا می‌شود؟ برلین این عقیده افراطی کمونوتاریستها را، که هم در نوشته‌های سندل و هم در نوشته‌های مک‌ایتایر آمده است، رد می‌کند که انسان «خویشتنی اساساً مستقر» است، یعنی هویت انسان از طریق عضویت در یک کمونته اخلاقی واحد شکل می‌گیرد. برای

1. «situated» or «embedded» self

2. Michael Sandel

3. constitutive

برلین آشکار است که چنین عقیده‌ای در نهایت فقط عقیده‌ای درباره یک تیپ آرمانی است که وضع هیچ‌کس - بخصوص در جهان مدرن - عملاً با آن تطابق ندارد. علاوه بر این، چنین اندیشه‌ای خطرناک هم هست و به شکل خاص خود همان قدر مجرّد است که اندیشه سوژه‌ای کانتی که از همه علقه‌های قوام‌بخش محروم شده است. زیرا، اگر این راست باشد که هیچ‌یک از ما سوژه کانتی نیست و نمی‌تواند باشد، این هم به همان اندازه راست است که هیچ‌یک از ما سوژه اساساً مستقری نیست. همه ما، دست‌کم همه ما که به فرهنگ مدرن تعلّق داریم و در جامعه مدرن زندگی می‌کنیم، بیعت‌های گوناگونی داریم و به کمونته‌های متنوعی تعلّق داریم، و با تجربه نقش‌های متضادّ آشنا هستیم. تکثر و تضادّ جزئی جدایی‌ناپذیر از هویت‌های ماست. روایت‌های همه کمونوتاریستها، اعمّ از چپ و راست، از آرمان کمونته‌ای یکپارچه و ارگانیک، این واقعیت پیچیدگی و تضادّی را که میراث همه ماست نقض می‌کند. همین عدم حساسیت به تنوع موجود در هویت‌های ماست که نقد کمونوتری از لیبرالیسم را از لیبرالیسم کمونوتری برلین متمایز می‌کند.

بجاست توجّه کنیم که صحّه گذاشتن برلین بر اهمیت و در واقع ضرورت صورتهای فرهنگی مشترک برای آسایش و رفاه انسانها چه چیزی را القا می‌کند و چه چیزی را القا نمی‌کند. او دیدگاه اومانیستی مدنی یا جمهوریخواهانه کلاسیک را، که هانا آرنت در عصر ما احیایش کرده است، و می‌گوید شکوفایی و رشد انسانها مستلزم مشارکت سیاسی است قبول ندارد و بر آن صحّه نمی‌گذارد. او این اعتقاد را علی‌رغم اصل و نسب ممتاز ارسطویی اش رد می‌کند. بی‌تردید یکی از علل او برای رد این اعتقاد همان پلورالیسم اوست - یعنی این اعتقاد او که هیچ فعالیت واحد یا سلسله‌ای از فعالیتها نیست که با ارجاع به آن بتوان تنوع صورتهای شکوفایی انسان را محدود کرد. نه مذاقه و تعمق، نه فعالیت سیاسی، هیچ‌یک، نمی‌توانند هدف برین زندگی انسانی باشند، زیرا اصلاً چیزی به نام هدف برین وجود ندارد. و برلین گمان می‌کند که آنچه برای اکثر صورتهای شکوفایی انسانی ضروری و

اساسی است عضویت در سنتهای فرهنگی مشترک است و نه مشارکت سیاسی. استیوارت همشر دیدگاه برلین را چنین توضیح می‌دهد:

برلین با قوت تمام استدلال کرده است که متفکران نهضت روشنفکری که انتظار داشتند مردان و زنان بتدریج در آینده شهروندان جهانی نامنقسم شوند سخت در اشتباه بودند. هردر، هامان، و هیوم، هریک به شیوه خود، بدرستی می‌گفتند که اندیشه‌ها و احساسات اشخاص در کنترل عادات و رسوم است که با آنها بار آمده‌اند، و نه در کنترل اصولی عقلانی که توافقی عام را اقتضا می‌کند. ویکو بدرستی در برابر دکارت تأکید داشت که زبانهای طبیعی، و خود تمدن در صورهای بسیارش، محصول تخیل و ابداع و ابتکار شاعرانه و استعاره هستند، نه محصول استدلال انتزاعی و تصورات واضح و متمایز. تصورات واضح و متمایز برای همه بشریت قابل دسترسی‌اند؛ اما اصطلاحات خاص زبانی طبیعی چنین نیستند... در تحلیل نهایی باید با استدلالی فایده‌گرایانه بر ناسیونالیسمی سالم و عاقلانه صحه گذاشت - اکثر مردان و زنان فقط زمانی احساس شادی و خوشبختی می‌کنند که شیوه زندگی‌شان سبب دوام رسوم و عاداتی شود که برایشان آشناست. (۱۵)

از نظر برلین، آنچه برای آسایش و رفاه انسان ضروری است مشارکت در هیچ واحد سیاسی، مثلاً ملت-دولت، نیست، بلکه مشارکت در «فردیتی جمعی» است، مشارکت در صورت مشترکی از زندگی فردی، که تاریخ خود، عادات و هنرهای خود، و اصطلاحات زبان بومی و متمایز خود را برای فعالیت دارد. چنین صورتهایی از زندگی فرهنگی مشترک را همیشه نمی‌توان به آسانی تفرید کرد؛ و این یکی از دلایل عدم موافقت برلین با آموزه ناسیونالیسم یکپارچه و ارگانیک است که متفکرانی ارتجاعی چون موراس^۱

۱. Charles Maurras, (۱۸۶۸-۱۹۵۲). نویسنده فرانسوی.

تشریحش کرده‌اند، و گفته‌اند فرهنگهای ملی باید همگن و با دولتهای حاکم هم‌افق باشند. دلیل دیگر این است که برلین می‌پذیرد بسیاری از ماها حامل میراثهایی متکثر هستیم – واقعیتی که جنبه خطرناک و تفرقه‌انگیزی به این حکم می‌دهد که ما عضو باهماد یا کمونته اخلاقی واحدی هستیم یا باید باشیم، باهماد یا کمونته‌ای که خود معرف واحد سیاسی منفردی است. این حکم خطرناک و تفرقه‌انگیز است و فرقی نمی‌کند که متفکری مرتجع آن را صادر کرده باشد یا کمونوتاریستی دست چپی. این آموزه رادیکال و ارتجاعی ناسیونالیسم آموزهای است که برلین هرگز بر آن صحه نگذاشته است. برلین درک خود از ناسیونالیسم را با بیانی واضح چنین عرضه می‌کند:

منظور من از ناسیونالیسم چیزی است قطعی‌تر، از نظر ایدئولوژیکی مهمتر، و خطرناکتر [از صرف «احساس ملی که احتمالاً می‌توان رد آن را تا احساسات قبیله‌ای در نخستین دورانهای تاریخ مضبوط گرفت»]: یعنی منظورم در وهله نخست اعتقاد به این است که انسانها به گروه انسانی خاصی تعلق دارند، و شیوه زندگی آن گروه با بقیه فرق می‌کند؛ اعتقاد به اینکه شخصیت افرادی که گروه را تشکیل می‌دهند از شخصیت گروه است که شکل می‌گیرد و جدا از آن نمی‌توان درکش کرد و شخصیت گروه برحسب تاریخ، عادات، قوانین، خاطرات، اعتقادات، زبان، بیان هنری و مذهبی، نهادهای اجتماعی، و شیوه زندگی مشترک تعریف می‌شود و بعضی ارث، خویشاوندی، و خصوصیات نژادی را هم بر آن می‌افزایند؛ و اعتقاد به اینکه همین عوامل هستند که انسانها، اهداف، و ارزشهایشان را شکل می‌دهند.

ثانیاً، الگوی زندگی یک جامعه شبیه الگوی زندگی ارگانیسمی بیولوژیک است؛ آنچه این ارگانیسم برای رشد صحیح خود نیاز دارد و حساسترین افراد به طبیعت آن با کلام یا تصویر یا سایر اشکال بیانی انسانی بیان می‌کنند هدفهای مشترک آن را تشکیل می‌دهد؛ و این هدفها برین هستند؛ در مواردی که تضادی با سایر ارزشها پیش می‌آید،

ارزشهایی که از اهداف خاص «ارگانیسمی» خاص - اعم از فکری، مذهبی، اخلاقی، شخصی، یا کلی - نشأت نمی‌گیرند، این ارزشهای برین باید غالب شوند، چون فقط بدین ترتیب است که از انحطاط یا ویرانی ملت می‌توان پرهیز کرد. علاوه بر این، اینکه چنین الگوهای از زندگی را ارگانیک بخوانیم، درواقع بدین معناست که این الگوها را افراد یا گروهها، هر قدر هم که موقعیت مسلط داشته باشند، نمی‌توانند مصنوعاً شکل دهند، مگر آنکه خودشان تحت تأثیر این شیوه‌های تکوین‌یافته تاریخی عمل و تفکر و احساس باشند، چون همین شیوه‌های ذهنی، عاطفی، و جسمانی زیستن، کنار آمدن با واقعیت، و فراتر از همه شیوه‌های رفتار افراد با یکدیگر است که هر چیز دیگری را معین می‌کند و ارگانیسم ملّی - ملت - را به وجود می‌آورد، حال چه شکل کشور یا دولت به خود بگیرد یا نه. از اینجا نتیجه می‌گیریم که واحد اساسی انسانی که در آن طبیعت انسان به طور کامل محقق می‌شود فرد یا اجتماعی داوطلبانه نیست که می‌تواند منحل شود یا تغییر یابد یا به میل و اراده ترک گفته شود، بلکه ملت است؛ و حیات واحدهای فرعی مثل خانواده، قبیله، طایفه، و استان بایستی وابسته به وجود آمدن و بقای ملت باشند چرا که طبیعت و هدف این واحدها، یا آنچه غالباً معنای آنها نامیده می‌شود از طبیعت و اهداف ملت سرچشمه می‌گیرند؛ و اینها با تحلیل عقلانی نیست که آشکار می‌شود، بلکه با نوعی آگاهی بر ما معلوم می‌گردد که نیازی نیست کاملاً آگاهانه باشد - نوعی آگاهی بر رابطه منحصر به فردی که افراد انسانی را در کل ارگانیکی غیرقابل تجزیه و تحلیل و غیرقابل انحلال به هم می‌پیوندد، همان چیزی که برک آنرا معادل اجتماع، روسو معادل مردم، و هگل معادل دولت می‌داند، اما در نظر ناسیونالیستها این چیز همان ملت است و لاغیر، حال ساختار اجتماعی یا صورت دولت و حکومت آن هر چه می‌خواهد باشد.

ثالثاً، این‌نگرش متضمن این مفهوم و تصوّر است که یکی از الزامی‌ترین دلایل، و شاید هم الزامی‌ترین آنها، برای پابندی به عقیده‌ای خاص، دنبال کردن سیاستی خاص، تلاش در راه هدفی خاص، زیستن زندگی

خاص، این است که این هدفها، اعتقادات، سیاستها، و زندگیها مال ما هستند. این تقریباً بدین معناست که این قواعد یا آموزه‌ها یا اصول را نباید به این دلیل دنبال کرد که ما را به فضیلت، خوشبختی، عدالت، یا آزادی می‌رسانند، یا به این دلیل که فرموده خداوند یا کلیسا یا پادشاه یا پارلمان یا هر مرجع قدرت پذیرفته دیگری هستند، یا به این دلیل که به خودی خود خوب یا درست هستند و بنابراین کلاً در وضعیتی خاص برای همه انسانها معتبرند؛ نه، این قواعد یا آموزه‌ها یا اصول را باید به این دلیل دنبال کرد که این ارزشهای ارزشها گروه من هستند، یا به تعبیر ناسیونالیستها، ارزشهای ملت من؛ این اندیشه‌ها، احساسات، و این مسیر اعمال، خوب و درست هستند، و من با همسان کردن خود با آنها به ارضا و خوشبختی خواهم رسید، زیرا اینها اقتضائات صورت خاصی از زندگی اجتماعی هستند که من در آن زاده شده‌ام، و با هزاران رشته برکی بدان متصل شده‌ام که به گذشته و آینده ملت من می‌رسد، و جدا از آنها من، بنا به استعاره‌ای دیگر، برگی افتاده از درخت یا شاخه‌ای شکسته خواهم بود، و این تنها آن درخت است که می‌تواند به من حیات بدهد؛ پس اگر من بنا به مقتضای شرایط یا به اراده خود از آن جدا شوم، بی‌هدف خواهم شد، خواهم پژمرد، یا حداکثر غرق در خاطرات نوستالژیک زمانی خواهم شد که حقیقتاً زنده و فعال بودم و نقش خود را در الگوی زندگی ملی ایفا می‌کردم، چیزی که صرفاً درک آن به آنچه بودم و می‌کردم معنا و ارزش می‌بخشید. [۶]

درک و فهم برلین از ناسیونالیسم، گرچه فاصله بسیار با درک و فهم نظریه‌پردازان رادیکال ارتجاعی نظیر موراس از این مقوله دارد، اما با عدم پذیرش انسان‌شناسی فلسفی نهضت روشنفکری از یک جنس است. در نظر متفکران نهضت روشنفکری تفاوت فرهنگی جزو ذات بشریت نبود، بلکه چیزی گذرا، یا دست‌کم محوشدنی، بود، مرحله‌ای در رشد و تحول بشر، و نه قوام‌بخش خود انسانیت. در نظر برلین، خودآفرینی فردی همواره در بستری از صورتهای فرهنگی مشترک رخ می‌دهد، اما این صورتهای همیشه صورتهایی

خاص هستند، نه میراث کل نوع بشر. صورتهای فرهنگی، خاص هستند درست همان طور که تاریخچه‌های فردی خاص هستند و درست همان طور که زبانهای طبیعی متکثر و در عین حال خاص هستند. تفاوت عمیقی میان جنبه کمونوتری لیبرالیسم برلین و نگاه مساوات طلبانه و کلی و عام به کمونته هست که روحبخش اکثر نقدهای منتقدان کمونوتر امروز لیبرالیسم است. کمونته مورد نظر اینان صورتی آرمانی است، نه ورزشی تاریخی، نه کمونته‌ای که انسانها در آن زیسته‌اند؛ کمونته آنان صورتی از کمونته است که همه امکانات وجود زبانهای طبیعی و تفاوت فرهنگی از آن کنار گذاشته شده است، به نحوی که فقط عناصر بشریت انتزاعی کلی در آن مانده است. چنین کمونته‌ای در نهایت کمونته نیست، بلکه اجتماعی از اعداد و ارقام است. منظوم این است که حتی اگر آرمان برابری گرامی داشته شود - چنانکه برلین هم آن را در میان سایر خیرهای سیاسی گرامی می‌دارد - رسیدن به آن به معنای تجسم برابری در زندگی کمونته انسانی تاریخی خواهد بود، نه برپا داشتن کمونته‌ای آرمانی که همه امکانات خاص گرایی و خاص زیستن از آن حذف شده باشد.

برلین شریک این اعتقاد منتقدان کمونوتر لیبرالیسم است که پیش فرض رفاه و آسایش فرد صورتهای فرهنگی مشترک غنی است، اما آنچه او بدان سوء ظن دارد این است که فردی که رفاه و آسایشش با رفاه و آسایش کمونته‌ای عام و کلی یکی دانسته می‌شود تجریدی تقلیبی است که در جهان واقعی تاریخ و تجربه مشترک یافت نمی‌شود. در این جهان واقعی، افراد از صفات خاص خود ساخته شده‌اند، و آنچه قوام بخش اصلی آنان است چیزی احتمالی و تصادفی و ممکن به امکان خاص است - یعنی مکان و زمان تولدشان، زبان اولشان، نسب خانوادگی‌شان، و آن سنت فرهنگی که بدانان شکل می‌دهد، و هر شورشی در برابر آن مؤید قدرتی است که آن سنت بر آنان دارد. هویت‌های خاص بشری متنوعند، و هریک از آنها متمایز و غیرقابل تقلیل به دیگری است، و برلین آن را ویژگی معرف نوع بشر می‌داند، و به همین دلیل است که او

می‌تواند هم فردگرایی انتزاعی عقل‌گرایی لیبرالی را رد کند و هم مفهوم وحدت اجتماعی ارگانیک را که مشخصه منتقدان رادیکال لیبرالیسم چه از جناح راست و چه از جناح چپ است. لیبرالیسم کمونوتری برلین، اگر مجاز باشیم از چنین عنوانی استفاده کنیم، به همین دلایل ضرورتاً پلورالیستی است و تضادهای میان هویت‌های پیچیده انسانی در جوامع و حتی درون افراد را به دیده احترام می‌نگرد.

ناسیونالیسم با نیاز انسان به هویتی خاص از جهتی دیگر نیز پیوند دارد. از جهت طلب شناسایی یا بازشناخته شدن، که هگل آن‌را با قدرت تمام در تحلیل خویش از «ارج‌شناسی»^۱ کاویده است. هویت‌های ما موجودیت‌هایی نیستند که آزادانه برپای خود ایستاده باشند و نیازمند تأیید جهان نباشند؛ هویت‌های ما تا حدودی، بعضاً برخلاف اراده ما، بر اثر بازشناسی دیگران قوام می‌گیرند. اگر کسی که نسب یهودی دارد بخواهد منکر هویت یهودی خویش شود، و مدعی داشتن هویت همان کسانی شود که در جمعشان زندگی می‌کند، ممکن است از نظر خودش موفق شود، اما به هرصورت خواهد دید که هویت اجدادی او، بی‌اعتنا به درکی که او از خودش دارد، توسط عناصری در کمونته و سיעتری که در آن زندگی می‌کند یا خود را عضو آن می‌پندارد، بر او تحمیل می‌شود. چون اگر او از بخت بد در دوره ماجرای درفوس یا در دوره رژیم پتن در فرانسه باشد، یا در دوره نازیها در آلمان باشد، یا در دوره «صدها سیاه» در روسیه باشد، یهودی بودن جزو سرنوشت او می‌شود و آن هویت خودگزیده با تشبیه به جمع راه‌گریزی پیش پای او نخواهد گذاشت. در اینجا محدودیتی در مورد امکان خودآفرینی فردی مطرح می‌شود که دیگران و احتمالات تاریخی بر فرد تحمیل می‌کنند. این موضوعی است که من بعداً در همین فصل به هنگام بحث از نگرش برلین به صهیونیسم بدان بازخواهم گشت.

اهمیت نیاز به بازشناخته شدن در به وجود آمدن ناسیونالیسم را نباید عمده‌تاً در انکار فرصت‌گریز از هویت تاریخی خود و تشبیه به هویت تاریخی دیگری بازجست. آنچه نیاز انسان به بازشناخته شدن را عقیم می‌گذارد دریغ این بازشناخته شدن از طریق تحقیر یا فتح یا امپریالیسم فرهنگی است. حال این امپریالیسم فرهنگی می‌تواند حالت قومی داشته باشد (نظیر سیاست‌های روسی‌سازی آخرین تزارها)، یا حالت کلی و عام خودباورانه داشته باشد (مثل امپریالیسم فرهنگی فرانسوی در قرن هجدهم)، یا حالت سلطه و به تبعیت درآوردن ملی به صورتهای مختلف باشد. درواقع در واکنش به عام‌گرایی فرانسوی، صورت امپریالیسم فرهنگی فرانسوی در ذهن و تصور آلمانیها، بود که نظریه‌پردازان آلمانی پوپولیسم، و فراتر از همه یوهان گوتفريد هردر، گزارش خود از «فردیت جمعی» را فراهم آوردند که پیش‌شرط ضروری شکوفایی فردی بود. با این ترتیب آنها میل یافتند که بر تفسیر شیلر از تجلی فرهنگ ملی همچون «شاخه‌ای خمیده» صحه بگذارند که آن را نوعی واکنش در برابر تحقیر ملی، نظامی، سیاسی، یا فرساینده‌تر از همه، فرهنگی می‌شمارد. این گزارش از آسیب‌شناسی ناسیونالیسم مدرن به عنوان پدیده‌ای واکنشی - که شیلر عرضه‌اش کرد و برلین هم بر آن صحه گذاشت - ظاهراً با تجارب قرن بیستمی هرچه بیشتر تقویت شده است - یعنی با تراژدی وایمار، و پژواک آن در دیگر جاها و زمانها، نظیر روسیه معاصر، که در آن تجربه تحقیر ملی و انحلال امپراتوری به عوام‌فربان مرتجع «پامیات» حیاتی دوباره داده است - یعنی همان حزب به اصطلاح لیبرال دموکرات ولادیمیر زیرینوفسکی، و سازمانهای مشابه. این نیز قابل بحث است که پدیده بنیادگرایی، در ایران و جاهای دیگر، به همین منوال حالت واکنشی دارد و تأکیدی است مجدد بر هویتی فرهنگی که بانیروی مدرنیزاسیون تغییر یافته یا درواقع حتی خرد شده بود.

روشنفکران نهضت روشنفکری، و پیروان آنها در قرن ما، دائماً اهمیت تفاوت فرهنگی، و تجسم سیاسی آن در ناسیونالیسم را دست‌کم گرفته‌اند،

زیرا آنها مدافع نوعی انسان‌شناسی فلسفی بوده‌اند که در آن خاص‌گرایی و خاص‌زیستی پی‌پدیداری و فرعی بوده است و می‌بایستی در حاشیه بماند، و ندرتاً نیروی سیاسی قاطعی در آینده امور بشری به حساب آمده است. برلین در این مورد چنین می‌نویسد:

هیچ متفکر اجتماعی یا سیاسی در قرن نوزدهم نبود که ناسیونالیسم را جنبشی مسلط در آن عصر نداند. با این‌همه، در نیمه دوم قرن، و در واقع تا جنگ جهانی اول، گمان می‌رفت که این جنبش در حال محو شدن است. آگاهی از هویت ملی شاید به همان قدمت خود آگاهی اجتماعی باشد. اما ناسیونالیسم، برخلاف احساس لیبرالی یا بیگانه‌ترسی، به نظر نمی‌رسد که در اعصار باستان یا کلاسیک وجود داشته است. وفاداری جمعی در آن زمانها کانون یا کانونهای دیگری داشت. ظاهراً ناسیونالیسم در پایان قرون وسطا در غرب، خصوصاً در فرانسه، به صورت دفاع از رسوم و حقوق و امتیازات نواحی، شرکتها، و البته دولتها و بعد خود ملت، در برابر دست‌اندازی برخی نیروهای خارجی - قانون رومی یا اقتدار پایی - بروز پیدا کرد؛ یا در برابر صورتهای دیگری از عام‌گرایی - قانون طبیعی و سایر ادعاها بر اقتدار فوق ملی. ظهور و بروز ناسیونالیسم به صورت آموزه‌ای منسجم را احتمالاً باید مربوط به سی سال آخر قرن هجدهم در آلمان دانست که بخصوص به صورت مفاهیم «فولک‌گایست» و «ناتورال‌گایست» در نوشته‌های بسیار پرتأثیر و نفوذ فیلسوف و شاعر برجسته، یوهان گوتفرد هردر، پدیدار شد. (۱۷)

همه ایدئولوژیهای قرن بیستمی روشنفکری با درک غلط از تفاوت فرهنگی، و از آنرو اهمیت هویت‌یابی جمعی، نتوانستند با قدرتمندترین - و از بسیاری جهات ویرانگرترین - نیروی عصر مواجه شوند. این از ویژگیهای ممتاز و شاخص نگرش لیبرالی برلین است که در عین اینکه سفت و سخت به ارزشهای روشنفکری تساهل و تسامح، آزادی، و رهایی بشر از جهل و سرکوب پایبند است، این مفهوم روشنفکری را که عقل تعمیم‌بخش را نشانه

انسان و جامعه‌ای عقلانی می‌داند رد می‌کند - جامعه‌ای عقلانی که در آن مردم از خاص‌گرایی و خاص‌زیستی فراتر رفته‌اند یا آن را به حاشیه رانده‌اند، و این جامعه عقلانی غایت، هدف، و نهایت تاریخ شده است. برلین اساسی‌ترین مشخصه قوام‌بخش نوع بشر را توانایی برای خودآفرینی از طریق دست زدن به انتخاب می‌داند و هر هویت متفاوتی را که از این طریق خلق می‌شود در ذات خود خاص ارزیابی می‌کند، و بدین ترتیب تشابه و خویشاوندی اندیشه خود را با رمانتیکها می‌نمایاند، و این مطلبی است که من در فصل بعد بدان خواهم پرداخت.

ما می‌توانیم با مقایسه گزارش برلین از ناسیونالیسم با تحلیلهای فلسفی روشنگر جوزف راز و آویشای مارگالیت^۱ در مورد خودمختاری ملی، برخی از ادعاهای شاخص و پیش‌فرضهای گزارش برلین را عیان کنیم. راز و مارگالیت شش ویژگی را پیشنهاد می‌کنند که بر روی هم می‌توانند مشخص‌کننده خودمختاری یک گروه باشند. نخستین ویژگی این است که گروه مورد بحث «خصلت مشترک، و فرهنگ مشترکی داشته باشد که جنبه‌های متنوع، مهم، و زیادی از زندگی را دربر بگیرد، فرهنگی که اشکال یا سبکهای متفاوتی از زندگی، انواعی از فعالیتها و اشتغالات و روابط را مشخص می‌کند. در میان گروههای ملی طبعاً انتظار داریم با پخت و پز ملی، سبک معماری خاص، زبانی مشترک، ستهای ادبی و هنری متمایز، موسیقی ملی، آداب و رسوم ملی، لباس ملی، جشنها و اعیاد ملی و غیره مواجه شویم». دومین ویژگی این است که «افرادی که در میان اعضای گروه بار می‌آیند همان فرهنگ گروهی را کسب می‌کنند، مشخصات همان فرهنگ مشخصه‌شان می‌شود... و همان طبیعت مسلط فرهنگ گروهی را پیدا می‌کنند که می‌خواهیم معین و تعریفش کنیم. تأثیر آن فرهنگ بر افرادی که در بطن آن بار می‌آیند عمیق و گسترده است. این نکته باید روشن شود تا دلبستگی به

شکوفایی گروه با دلبستگی به رفاه و آسایش افراد به هم ربط یابند. این پیوند میان فرد و جمع در بطن مسئله خودمختاری جای می گیرد. ثالثاً، «عضویت در گروه، تا حدودی، مسئله‌ای مربوط به بازشناسی متقابل است». نوعاً، فرد به یک گروه تعلق دارد اگر، سوای دیگر شرایط، سایر اعضا آن فرد را متعلق به گروه بدانند. رابعاً، «... عضویت در چنین گروه‌هایی ویژگی هویت‌بخش برای هر فرد از نظر خودش است. اینها گروه‌هایی هستند که اعضای آنها از عضویتشان در آن آگاهند و نوعاً این عضویت را سرنخی برای فهم اینکه که هستند، و برای تفسیر کنشها و واکنشهایشان، و فهم ذوق و سلیقه و رفتارهای خود می‌دانند». خامساً، «عضویت مسئله‌ای مربوط به تعلق است و نه مسئله‌ای اکتسابی. شخص نبایستی خود را اثبات کند، یا در چیزی سرآمد و ماهر شود، تا به گروهی تعلق گیرد و به عنوان عضو کامل پذیرفته شود. تا جایی که عضویت مربوط به بازشناخته شدن به عنوان عضو توسط دیگران است، دیگر آن بازشناسی نمی‌تواند مشروط به واجدیت شرایطی باشد که نشان‌دهنده نوعی توفیق باشد». سادساً، «گروه‌های مورد بحث گروه‌های بی‌نامی هستند که در آنها بازشناسی متقابل موکول به داشتن خصیصه‌هایی عام است... با توجه به اهمیتی که بازشناسی متقابل برای اعضای این گروه‌ها دارد، آنها مایلند ابزارهای متداول بازشناخته شدن را داشته باشند، مثل استفاده از برخی چیزهای سمبولیک، یا اصطلاحات و لغات خاص، و مشارکت در جشنها و مراسم گروه، تبعیت از رفتار خاص گروه که سریعاً سبب می‌شوند شخص به عنوان «یکی از ما» یا «خودی» شناخته شود».[۱۹]

شبهات و توازی گزارش برلین از منابع ناسیونالیسم با تحلیل مارگالیت و راز آشکار است و ارزش شرح و بسط دارد. مهمترین نکات یکی تأثیر و نفوذ فراگیر صورتهای فرهنگی مشترک بر افراد، و دیگری پیوند نزدیکی است که این وضع میان رفاه و آسایش افراد و شکوفایی صورتهای زندگی مشترک برقرار می‌کند، و دست آخر نقشی است که مشارکت در صورتهای فرهنگی مشترک در شکل دادن به درکی دارد که افراد از خود پیدا می‌کنند، و اهمیتی که

بازشناخته شدن توسط دیگران در تأیید و تثبیت عضویت در صورتهای زندگی مشترک دارد. در مقاله بعدی راز، «چند فرهنگی: چشم اندازی لیبرالی»، این نکات تشابه و خویشاوندی باز هم وجود دارند و حتی برجسته تر هم می شوند. ۱۱۰ در این مقاله اخیر راز تأکید می کند که پیوندی قوام بخش میان رفاه و آسایش فردی و مشارکت در صورتهای فرهنگی مشترک وجود دارد، و این را بر چنان مبنایی استوار می کند که کاملاً مشابه گزارشی است که برلین از این رابطه می دهد. تأکید راز بر رابطه متقابل قوام بخش میان رفاه و آسایش افراد و شکوفایی فرهنگها زمانی معنایی عمیقتر و شاید تراژیک پیدا می کند، که به کاوش و پژوهش در رابطه میان پلورالیسم ارزشی و طردآمیز بودن آگونیستی صورتهای فرهنگی مشترک می پردازد و در این حالت است که نوشته راز شباهت زیادی به نوشته های برلین پیدا می کند. راز در این باره می نویسد:

... تضاد و کشمکش ذاتی حالت چند فرهنگی است. در واقع، چنین چیزی ذاتی پلورالیسم ارزشی در همه صورتهای آن است. اعتقاد به پلورالیسم ارزشی دیدگاهی است که قائل به ارزشمند بودن فعالیتهای متفاوت بسیار و اشکال زندگی متفاوت است... تکثر و طردآمیز بودن متقابل فعالیتهای و صورتهای و اشکال و سبکهای زندگی ارزشمند واقعیتی بدیهی است. این مطلب زمانی اهمیت فلسفی پیدا می کند که به ردّ این عقیده هنوز مسلط می پردازیم که فروشکستن همه ارزشها به یک ارزش ممکن است، ارزشی که مخرج مشترک شیوه های متکثر و ارزشمند زندگی است... پلورالیسم ارزشی آموزه ای است که منکر امکان چنین فروگاستنی می شود. این آموزه تکثر فعالیتهای ارزشمند و شیوه های ارزشمند زندگی را غائی و غیر قابل رفع می داند. ۱۱۱

راز در ادامه مطلب متذکر می شود که کشمکش غیر قابل رفع در پلورالیسم ارزشی هست:

کشمکش ملازم گزیرناپذیر پذیرش حقیقت پلورالیسم ارزشی است و این کشمکشی است که پایداری در آن نیست، هیچ نقطه آرامش و سکونی نیست که در آن دو چشم‌انداز با هم به صلح و آشتی برسند، دو چشم‌اندازی که یکی‌شان بر اعتبار ارزشهای رقیب صحه می‌گذارد و دیگری با آنها خصومت و دشمنی دارد. (۱۲۳)

اگر با اصطلاحات برلینی بخواهیم بگوییم، نکته‌ای که راز مطرح می‌کند این است که وقتی ارزشهای رقیب در فرهنگهای متقابلاً طردکننده تجسم پیدا کردند، ناسازگاری آنها قطعاً نوعی ناسازگاری آگونیستی خواهد بود. روابط فرهنگهایی که متشکل از ارزشهای تلفیق‌ناپذیرند طبیعتاً روابطی رقابت‌آمیز خواهد بود، حتی زمانی که رابطه‌ی صوری‌شان رابطه‌ی همزیستی صلح‌آمیز است. وقتی که این فرهنگها قلمروی مشترک دارند، آنگاه دیگر روابطشان اغلب روابطی خصمانه خواهد بود. در نظر برلین و نیز در نظر راز، هیچ راهی برای پرهیز از امکان این تضاد و کشمکش تراژیک در شیوه‌های زندگی متقابلاً طردکننده وجود ندارد. جهانی که حاوی چنین شیوه‌های متفاوتی از زندگی است از نظر ارزشها بسی غنی‌تر از جهانِ جهان‌وطنان است، اما در عین حال کشمکشهای تراژیکی هم در آن هست که جهانِ جهان‌وطنان به کلی فاقد آن است. اینکه چنین وضعی اجتناب‌ناپذیر است و نمی‌تواند صورت دیگری داشته باشد سند و گواهی دیگری در تأیید صدق و حقیقت پلورالیسم ارزشی است.

تراژیکترین جنبه‌ی تضاد و کشمکش شیوه‌های زندگی از این واقعیت نشأت می‌گیرد که عضویت در صورتهای مختلف زندگی فرهنگی هرگز نمی‌تواند کاملاً داوطلبانه باشد و نوعاً انتخابی نیست. اعتقاد همه‌عمری برلین به پروژه‌ی وطن ملی یهودیان، یعنی صهیونیسم، خود از دو عنصر اساسی مایه می‌گیرد: تجربه‌ی هویت خاصی که انتخابی نیست و سرنوشت بر آدم تحمیل می‌کند، و ابراز مجدد هویت اجدادی در برابر فشاری که به فرد وارد می‌آید تا با درآمیختن با فرهنگی بزرگتر آن هویت اجدادی‌اش را محو کند. استیوارت همشر با روشنگری صهیونیسم برلین را چنین توصیف کرده است:

در بطن فلسفه‌ای سیاسی که تکثر شیوه‌های زندگی و تکثر ارزشهای اخلاقی را، که هریک تاریخ متمایز خود را دارند، به رسمیت می‌شناسد و تشویق می‌کند، باز هم صهیونیسم موردی خاص است. صهیونیسم را نمی‌توان صرفاً صورتی از ناسیونالیسم دانست، زیرا برنامه صهیونیستی خلق یک ملت از عناصری پراکنده بود که هریک از این عناصر صورت متفاوتی از زندگی و زبانی متفاوت داشت، و صهیونیسم می‌خواست فقط به ضرب و زور دینی مشترک و خاص آنها را گرد هم آورد. اندیشه ملت می‌بایست بر بنیان، نخست، میراث آیینهای مذهبی مشترک، و بعد، بر بنیان تاریخ مشترکی از تعقیب و آزار بنا شود. (۱۳۱)

همان‌گونه که همسر خود نیز در ادامه مطلب متذکر می‌شود، صهیونیسم خود از نظر منشأ تا حدودی پدیده‌ای واکنشی بود:

... [صهیونیسم] عارضه جانبی تهییج احزاب و گروههای افراطی ناسیونالیست در اروپا بود، خصوصاً که این تهییج با قوم‌کشیهایی در روسیه و جنبشهای یهودستیزی در جاهای دیگر، مثل وین در اواخر قرن نوزدهم، و در جریان ماجرای درفوس در فرانسه همراه شد... فکر ساختن وطنی ملی برای یهودیان در فلسطین پاسخ و واکنشی طبیعی و معقول در برابر یهودستیزی موجود بود. (۱۳۲)

جا دارد اضافه کنیم که صهیونیسم — و به هر صورت بیان توفیق‌آمیز آن در بنیادگیری کشور اسرائیل — نیز واکنشی طبیعی و معقول به وحشت اخلاقی بی‌اندازه کشتار یهودیان به دست نازیها بود.

جا دارد سه نکته را در مورد صهیونیسم برلین که در چارچوب گسترده‌تر اندیشه لیبرالی او جای می‌گیرد متذکر شویم. نخست، سازگاری آشکار آن با روایت لیبرالی او از خاص‌گرایی و خاص زیستن است — یعنی این راهبرد او که اقتضای رفاه و آسایش فردی وجود صورتهای فرهنگی مشترک است، و اینکه لازمه معرفت به خود و احترام به خویشان فرد این است که دیگران این

صورت‌های فرهنگی را با احترام به رسمیت بشناسند. علاوه بر این، صهیونیسم برلین کاملاً با این اعتقاد او هماهنگ است که تجسم این صورت‌های فرهنگی مشترک در دولتی خودفرمان خواسته‌ای طبیعی است، خصوصاً در بستر تاریخی جهان مدرن که در آن دولت-ملت صورت سیاسی غالب است، و در آن مردمی که حاصل صورت‌های مشترک زندگی فرهنگی هستند سال‌های سال مورد تعقیب و آزار بوده‌اند - چنانکه یهودیان چنین بوده‌اند. در واقع چنین نیست که برلین به شیوه ویلسونی^۱ و در مقام اصلی کلی تأکید کند که صورت‌های فرهنگی مشترک همه‌جا باید در نهاد سیاسی دولت خودفرمان متجسم شوند. نه، او که می‌بیند بنیاد انسان به چنین صورت‌هایی عام و کلی است و تنوع آنها بسیار زیاد است، و با توجه به صورت‌های مشترک زندگی که یهودیان داشته‌اند، و عملاً هیچ‌جا از آزار و تعقیب در امان نبوده‌اند، خواست یهودیان برای داشتن وطنی ملی را خواستی نیرومند می‌داند.

این خواست زمانی کاملاً زورآور می‌شود که می‌بینیم آلترناتیو آن، یعنی همگون شدن و ادغام در جوامع دیگر، دست‌یافتنی نیست و هویت یهودی سرنوشتی است که انتخابی نیست و از دست آن نمی‌توان هم گریخت. برلین در آن مقاله مهم و فراموش‌شده‌اش درباره «بندگی و رهایی یهودیان» می‌نویسد:

همگون شدن و ادغام در جوامع دیگر در مقیاس وسیع در عصر جدید عملاً آلترناتیوی عملی نبوده است - حال در گذشته این امر چگونه بوده است فرقی نمی‌کند. یهودیان آلمانی که به همگونی و ادغام اعتقاد کامل داشتند و صمیمانه در پی آن بودند سرنوشتی ترازیکتر از همه داشته‌اند. [۱۵]

برلین با صراحت می‌گوید که همگون شدن و ادغام برای یهودیان بسیار

بندرت می تواند تضمین قابل اتکایی در برابر تعقیب و آزار باشد. گزارش پراحساس و روشن بینانه او از زندگی و شخصیت بنجامین دیزرایلی و کارل مارکس ۱۶۱ نه تنها اعتقاد او را به اهمیت عضویت فرهنگی برای رفاه و آسایش فرد، با نمونه قرار دادن این روشنفکران یهودی مطرود، می نمایاند، بلکه این مطلب را هم به طور ضمنی القا می کند که استراتژیهای مختلف همگون شدن و ادغامی که این دو تن اتخاذ کردند تا از هویت یهودی خود بیرون بیایند هر دو در عمل بی ثمر از کار درآمدند. این اعتقاد او که همگون شدن و ادغام در کلّ پروژهای وهمی برای یهودیان است در گزارش همدلانه او از اعتقادات دوستش، خاییم وایزمن، کاملاً به چشم می خورد. برلین خاطرمای از وایزمن را نقل می کند و می نویسد:

وایزمن در اوایل زندگی خود این حکم را پذیرفت که بدبختیهای یهودیان عمدتاً ناشی از ناهنجاری شرایط اجتماعی آنان است، و تا زمانی که یهودیان در همه جا جمعیتی نیمه بنده باشند که موقعیتی پست و وابسته دارند، و بدین ترتیب فضایل و رذایل بندگان را پیدا کنند، بیماری روانی فردی و جمعی آنان قابل درمان نخواهد بود... قدرت و صداقت فردی کافی نیست: باید وضعیت سیاسی و اجتماعی آنان به نحوی تغییر کند و عادی شود و با دیگر افراد در یک ردیف قرار گیرد، وگرنه اکثریت وسیع یهودیان همچنان در معرض فلج اجتماعی و اخلاقی خواهند بود و مورد ترحم دلرحمان و نفرت خرده گیران خواهند بود. برای همین هیچ علاجی جز انقلاب، جز دگرگونی اجتماعی کلی، جز رهایی توده ای وجود نداشت. (۱۷۱)

چون یهودیان در عصر جدید، اگر نه در طول تاریخ خود که متحمل تعقیب و آزار بی مانندی بودند، امکانی واقعی برای همگون شدن و ادغام نداشته اند، برلین خواست تأسیس وطنی برای یهودیان را خواستی قاطع و پاسخ ناپذیر می داند. چنین وطنی باید تأسیس شود، زیرا بدون آن یهودیان در

هرجای جهان هرگز نمی‌توانند از تعقیب و آزار مصون بمانند، زیرا چنین چیزی متناسب با نیاز انسانی به نهادهایی سیاسی است که هویت فرهنگی افراد را بازتابانند. نیازی که یهودیان هم مثل همه انسانهای دیگر دارند. این نیاز را در مورد یهودیان باید در بستر تاریخی درک کرد که تاریخ مردمی تحت تعقیب و آزار است - تعقیب و آزاری که در تاریخ بشر مثل و ماندی برای آن نمی‌توان یافت. از این جهت، حتی در اندیشه برلین، صهیونیسم همچنان موردی خاص است - هرچند موردی اساساً معقول است که به هیچ‌روی با سایر اندیشه‌های او در تقابل و تضاد قرار نمی‌گیرد.

ویژگی دیگر صهیونیسم برلین این است که او به هیچ‌روی منکر این نیست که بسیاری از ادعاهای شهروندان فلسطینی علیه دولت اسرائیل بحق است و در واقع فعالانه بر ادعاهای آنان صحه هم می‌گذارد. اما در نظر او آشتی دادن این ادعاهای فلسطینیها با ادعاهای اسرائیل ذاتاً دشوار، مسئله‌ساز، و حتی تراژیک است. او افراط مرضی در ناسیونالیسم را در اسرائیل هم مثل هرجای دیگری محکوم می‌کند. او در این زمینه با بنیانگذاران جنبش صهیونیسم هم‌رأی است که در عین اینکه خصلت خاص گرای این جنبش را بیان سرنوشت تاریخی یهودیان می‌شمردند، اما آن‌را با آرمانهای انسانی و اومانیستی عصر روشنفکری، و مفهوم جامعه مدنی عام‌گرا همراه می‌کردند. برلین فقط در مقام پشتیبانی از آرمانهای بنیانگذاران صهیونیسم، که طالب دولتی متعهد به آرمانهای نهضت روشنفکری بودند، از دولت اسرائیل پشتیبانی می‌کند، و در عین حال انتقادات بسیاری هم بر آن وارد می‌کند.

ویژگی سوم صهیونیسم برلین اساسی‌ترین بحث را در این زمینه پیش می‌آورد. این از ویژگیهای همیشگی یهودیت بوده است که در تمام یا دست‌کم بیشتر انواعش بر وزن و اعتبار تکالیف و الزامات و بیعت‌های خاص صحه گذاشته است بی‌آنکه هرگز منکر واقعیت داشتن اقتضائاتی اخلاقی شود که کلاً انسانی و عام هستند. این دوگانگی در یهودیت بر دولت اسرائیل هم امروز سایه افکن است، زیرا این دولت می‌کوشد میراث انسانی و میراث خاص

[قومی] خود را با هم آشتی دهد و سازگار کند. این دوگانگی در اندیشه برلین هم هست، و خصوصاً در کوشش او برای آشتی دادن آرمانهای اومانیسم و روشنفکری با پیشهای رمانتیکها - که در آن واحد اراده گرایانه و خاص گرایانه هستند - تجلی پیدا می کند. هرچه باشد، پلورالیسم ارزشی برلین این نتیجه را دربر دارد که در واقعیت تاریخی شیوه های متنوع و ارزشمندی از زندگی باید باشند (و عملاً هم هستند) که غیر قابل تقلیل و فروکاستن به یکدیگرند و هریک فضایل و برتریهای خود را دارند و می توان با هریک از آنها بیعت معقول داشت. این نتیجه ای است که با آیین نهضت روشنفکری، دست کم در ساده ترین صورت آن، که در آثار کندرسه و تاماس پین می یابیم، جور در نمی آید، اما مهمتر و فراتر از آن، این نتیجه با هیچ یک از ایمانهای عام گرا - مسیحیت، اسلام، بودیسم، و غیره - جور در نمی آید. به همین دلیل، تز پلورالیسم نه تنها با سنتهای مسلط غربی، بلکه با سنت محوری انسانی درمی افتد. اگر اصل فلسفی همیشگی باشد، آن اصل چیزی جز این ادعا نیست که برای همه انسانها یک راه بهترین برای زیستن و یک خیر حقیقی بیشتر وجود ندارد. پلورالیسم برلین این حکمت جاودان و این اصل فلسفی همیشگی را نقض می کند. این حدس خیلی هم نمی تواند خیالی و بی پایه باشد که در میان منابع و سرچشمه های بسیار اندیشه اصلی برلین، یعنی پلورالیسم، یکی هم میراث پلورالی خود اوست، یعنی آن جنبه از یهودیت که در آن بر اعتبار بیعتهای خاص و بعضاً رقیب صحه گذاشته می شود.

آن خاص گرایی و خاص زیستی که برلین از آن دفاع می کند مبتنی بر این درک از صورتهای فرهنگی است که این صورتهای گوناگونشان از قبیل لباس، معماری، هنرها، رفتار، اخلاقیات، و فراتر از همه، زبانها - تجسم یا بیان هویت انسانی و حامل آن هستند. این صورتهای فرهنگی در وهله نخست یا اساساً وسیله ای برای رسیدن به هدف، ابزاری برای ارضای نیازها یا استراتژیهای برای عمل هدفمند نیستند - تصویری که شاید فایده گرایی کلاسیک از این صورتهای داشت. (۱۸) هویتهای ما به گونه ای

تفکیک ناپذیر در شبکه اعمالمان و در فرهنگمان تنیده شده است - فرهنگی که در آن ما به خودآگاهی می‌رسیم و هویت ما را بازمی‌تاباند. ما حتی می‌توانیم با معکوس کردن آن استعاره معهود، به پیروی از همسر، بگوییم که اندیشه سایه گفتار است، ۱۹۱ و زندگی درونی سایه‌ای از زندگی مشترک است. اگر حتی این نظر افراطی را هم اتخاذ نکنیم، اگر اندیشه برلین را در بیانگری هردی‌اش دنبال کنیم، خواهیم دید که ما در عمیق‌ترین لایه‌های طبیعتمان موندگاری انفکاک‌پذیر و انتخاب‌کنندگانی خودفرمان نیستیم که میراث فرهنگی‌مان برایمان قید و مانع و وبالی تصادفی باشد. درواقع، تا جایی که هویت‌های ما محصول تصادفی صورتهای فرهنگی مشترک است، بیانگری هردی ممکن است در کشاکش با اراده‌گرایی فیشته‌ای قرار گیرد، یعنی درک صورتهای فرهنگی به عنوان آفریده‌هایی تاریخی، به عنوان اعمال جمعی ارادی، که هر دو عناصری در واکنش رمانتیک در قبال نهضت روشنفکری هستند. این کشاکشی است که هنگام بررسی سیستماتیک و تفصیلی‌تر گزارش برلین از متفکران نهضت ضد روشنفکری بدان بازخواهم گشت.

در نهضت ضد روشنفکری - اصطلاحی که برلین به کار می‌برد - و در جنبش رمانتیک، خاص‌گرایی تبدیل به آموزه اراده رادیکال و انکار همه معیارهای عام و کلی انسانی شد، که برلین هم هرگز بر آن صحه نگذاشته است. این جوهر پلورالیسم عینی برلین در نظریه اخلاقی، و لیبرالیسم آگونیستی او در اندیشه سیاسی است که پذیرش حقایق مندرج در نقد رمانتیک از نهضت روشنفکری لزوماً فرد را متعهد به پذیرش افراط‌های آموزم‌ای نهضت ضد روشنفکری یا انکار کامل وحدت اخلاقی و عقلانی انسان نمی‌کند - کاری که متفکران ضد نهضت روشنفکری می‌کردند. کل اندیشه برلین متوجه پروژه ظریف و حساس آشتی دادن راهبردها و بینش‌های این متفکران در سرفرین با اعتقادات لیبرالیسمی اصلاح‌شده است. یک سؤال و مسئله اصلی در پروژه آشتی دادن برلین مشخص کردن دامنه و حدود وحدت اخلاقی و عقلانی انسان است که بعد از پذیرش تمام نیروی

پلورالیسم و صحه گذاشتن بعدی بر اعتبار بیعتهای خاص مورد تأکید منتقدان نهضت روشنفکری برجای می ماند. مسئله دیگری مرتبط با همین مسئله، که عمق و اهمیت کمتری ندارد، این است که برلین تا حدودی می تواند اراده گرایی رادیکال متفکران رمانتیک و نهضت ضد روشنفکری را بپذیرد. یعنی این دیدگاه آنان را که هدفهای متکثر و متضادی که در زندگی فرهنگی و سیاسی فراوانند نه تنها به صورت عناصری در طبیعت پیچیده و خوددگرگون ساز ما آشکار می شوند، بلکه با اعمال ارادی فردی و جمعی هم خلق و ابداع می شوند و وجود می یابند. این مسئله برای برلین مسئله ای اساسی است، زیرا علی رغم همه نقدهای او بر عقل گرایی کلاسیک و مدرن، او همچنان عقل گراست، [۲۰] یعنی کسی است که معتقد به پروژه قابل فهم کردن عقلانی جهان انسانی و جهان طبیعی است. سؤال این است که آیا می توان این پروژه را با عناصری از اراده گرایی وفق داد که او از منتقدان رمانتیک و ارتجاعی نهضت روشنفکری اخذ می کند؟

این سؤالی است که چون به بطن اندیشه برلین می رسیم سر برمی آورد، زیرا این سؤال را پیش می کشد که طبیعت انسانی تا چه حد تابع خوددگرگون سازی ارادی است و صورتهای جدید زندگی را تا چه حد می توان با اعمال ارادی خلق کرد. اگر بپذیریم که این اعمال ارادی در وهله نخست، برخلاف آنچه فیثسته می پنداشت، فردی نیستند، بلکه جمعی هستند، آنگاه این سؤال بنیادین پیش می آید که آیا لیبرالیسم برلین با پلورالیسم او سازگاری دارد؟ یعنی این سؤال پیش می آید که آیا چنین نیست که اگر لیبرالیسم امکان خودآفرینی جمعی را محدود می کند، پس حقیقت عمیقتر پلورالیسم حقیقت لیبرالیسم را متزلزل یا دست کم محدود می کند؟ با توجه به این نکته که برلین آن دسته از ادعاهای منتقدان نهضت روشنفکری را، که خود با عمقی روشنگرانه به بحث می گذارد، آشکارا می پذیرد - یعنی می پذیرد که تضاد میان ارزشها را می توان با اعمال ارادی و نه با انتخاب کردنهای متأملانه، حل کرد و در مواردی هم که این تضادها تضادهایی میان ارزشهای توافق ناپذیر هستند، چاره ای جز حلشان بدین نحو نیست؛ و تازه علاوه بر آن می پذیرد که

خود این ارزشهای متضاد بیان اراده هستند و نه بیان نیازهای پایدار طبیعت ثابت، هرچند کوچک، بشری-بنیادی‌ترین سؤالی که پیش می‌آید این است که آیا اعتقاد لیبرالی برلین می‌تواند، طبق گزارش خودش، بنیادی در طبیعت بشری داشته باشد؟ آیا آن‌گونه که برلین معتقد است، بنیاد لیبرالیسم (اگر آن را اعتقاد به آزادی بدانیم) تمایل انسان به انتخاب کردن است که خود تمایلی عام به حساب می‌آید؟ آیا موقعیت ممتاز و ارزش یگانه دست زدن به انتخاب در مقام فعالیت انسانی را می‌توان از واقعیت عام تضاد و توافق‌ناپذیری ارزشها نتیجه گرفت؟ یا اینکه لیبرالیسم خود نوعی دل سپردن به شیوه خاصی از زندگی است که، بنا بر منطق پلورالیسم ارزشی خود برلین، نمی‌تواند هیچ مرجعیت عامی داشته باشد؟

همین امکان آخر، یعنی اینکه ارزشهای جانبخش صورتهای کلی زندگی ممکن است مبتنی بر حتی نیازهای پیچیده و متناقض طبیعت بشری پایداری نباشند، امکانی است که یوهان گئورگ هامان مطرح می‌کند و پیرو و مرید او، هردر، در آموزه‌های پوپولیسم و بیانگری بیان می‌کند. همین امکان را که ارزشهای غائی ممکن است اعمال بی‌پایه و بنیان اراده جمعی و فردی باشند، برلین اعطای منزلت خدایی به اراده رمانتیک نامیده است. (۲۱۱) این نوعی از غیرعقلانی بودن اراده‌گرایانه است که کیرگگور و شوپنهاور به طرفداری از آن پرداختند، و بعداً نیچه و هایدگر (دست‌کم در نوشته‌های اولیه‌اش) با بیانی دیگر عرضه‌اش داشتند، اما سرچشمه این اندیشه را باید در هامان جست که الهامبخش همه انواع مدرن غیرعقلانی بودن شد که همه با هم در چیزی جمع آمدند که برلین آن را ضد روشنفکری می‌خواند.

یادداشت‌های فصل چهارم

1. *Vico und Herder*, pp. 211-12.

2. See J. Rax, «Multiculturalism: A Liberal Perspective».

۳. او این کار را در کتاب نظام منطق می‌کند. برای بحث بیشتر درباره این ویژگی آموزه میل از آزادی رجوع کنید به :

J. Gray, *Mill on Liberty: A Defence*.

4. See Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982); Alasdair MacIntyre, *After Virtue*. (London, Duckworth, 1984); and Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990).

5. Stuart Hampshire, «Nationalism», in *Isaiah Berlin: A Celebration*, p. 128.

6. I. Berlin, «Nationalism: Past Neglect and Present Power», in *Against the Current*, pp. 341-3.

7. I. Berlin, «The Bent Twig: On the Rise of Nationalism», in *The Crooked Timber of Humanity*, pp. 243-4.

8. A. Margalit and J. Raz, «National Self-determination», in *The Journal of Philosophy*, vol. 87, No. 9 (September 1990), pp. 439-61.

9. Ibid., pp. 443-7.

10. J. Raz, «Multiculturalism: A Liberal Perspective».

11. Ibid., p. 107.

12. Ibid.

13. S. Hampshire, «Nationalism», p. 131.

14. Hampshire, Ibid., pp. 131-2.

15. I. Berlin, «Jewish Slavery and Emancipation», in Norman Bentwich, ed., *Hebrew University Garland* (London, Constellation Books, 1952).

16. I. Berlin, «Benjamin Disraeli, Karl Marx and the Search for Identity», in *Against the Current*, pp. 252-86.

17. I. Berlin, «Chaim Weizmann» in *Personal Impressions* (London, Hogarth Press, 1980), p. 42.

۱۸. برای اطلاع از صورت غیرمستقیم فایده‌گرایی که به دنبال اجتناب از این دیدگاه و نظر است رجوع کنید به :

R. Wollheim, *The Sheep and the Ceremony*, Leslie Stephen Memorial Lecture (Cambridge, Cambridge University Press, 1979).

19. S. Hampshire, *Thought and Action* (London, Chatto, 1970).

۲۰. برای تأییدیه‌ای بر عقل‌گرایی لیبرالی او بنگرید به :

R. Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, p. 20.

21. In his *The Crooked Timber of Humanity*, pp. 207-37.

رمانتیسسم و ضد روشنفکری

برای ولتر، دیدرو، الوتیوس، اولباخ، کُندرسه، فقط یک تمدن عام هست که زمانی این ملت و زمانی آن ملت نمایانگر شکوفایی کاملتر آن هستند. در نظر هر دو، فرهنگهای توافق‌ناپذیر و قیاس‌ناپذیر متکثری وجود دارند. تعلق داشتن به جامعه یا کمونته‌ای خاص، و ربط یافتن به اعضای آن جامعه یا کمونته با پیوندهای ناگستنی و لمس‌ناپذیر زبان مشترک، حافظه تاریخی، عادات، سنتها، و احساس، نیازی انسانی است که به همان اندازه نیاز به غذا، آب، امنیت، یا تولید مثل طبیعی است. هر ملتی فقط به این دلیل می‌تواند نهادهای ملتی دیگر را درک کند و با آن همدلی داشته باشد که می‌داند نهادهای خودش تا چه حد برایش اهمیت دارد. جهان‌وطنی یعنی دور ریختن همه چیزهایی که بیش از هر چیز فرد را انسان می‌کند یا به عبارت دیگر فرد را همانی می‌کند که هست.

آیزایا برلین، «ضد روشنفکری» (۱)

فیلسوفان [تهضت روشنفکری] پیشنهاد می‌کردند که با ابداع زبانی عام، فارغ از بقایای غیرعقلانی، چرخشها و پیچشهای فردی و شخصی، و ویژگیهای بلهوسانه زبانهای موجود، ارتباط میان افراد عقلانی شود؛ اگر آنها در این کارشان توفیق می‌یافتند، فاجعه‌ای به بار می‌آمد، زیرا دقیقاً همین تکوین تاریخی منفرد زبان متعلق به مردمان است که گنجینه بزرگی از تجربه جمعی نیمه‌آگاهانه و نیمه‌به‌خاطرمانده را در خود جذب می‌کند، محفوظ می‌دارد، و فشرده می‌کند. آنچه مردم خرافات و تعصب

و پیشداوری می‌نامند چیزی نیست مگر پوسته سفت عادات و
 رسمی که با همان بقا و برجای ماندنش مصونیت خود را در
 برابر دست‌اندازها و افت و خیزهای حیات طولانی‌اش نشان
 داده است؛ از دست دادن آن به معنای از دست دادن سپر
 محافظی است که هستی ملّی مردم، روح آنان، عادات آنان،
 خاطرات آنان، و ایمان آنان را حفظ می‌کند، یعنی چیزهایی را که
 هر مردمی را همانی کرده است که هستند. مفهوم طبیعت بشری
 که متقدّان رادیکال اشاعه داده‌اند و کُلّ خانه سست‌بنیادشان بر
 آن مبتنی است خیال کودکانه‌ای بیش نیست. روسو می‌پرسد چرا
 انسانهایی که آزاد زاده شده‌اند همه‌جا در بند و زنجیر هستند؛
 دومتر می‌گوید، می‌توان هم پرسید که چرا گوسفندانی که
 گوشتخوار به دنیا می‌آیند، همه‌جا گیاه می‌خورند. انسانها نه
 برای آزادی زاده می‌شوند، نه برای صلح و آرامش.

آیزاها برلین، «ضد روشنفکری» ۱۲۱

اگر اعتراف کنیم و بپذیریم که رمانتیکها با آشکار کردن اینکه
 اهداف انسانها متعدّد، غالباً پیش‌بینی‌ناپذیر، و در مواردی با
 یکدیگر ناسازگار هستند، ضربت مرگباری بر این حکم خلاف
 شواهد وارد کرده‌اند که راه حلّی قطعی برای این پازل هزارتکه،
 دست‌کم در اصول، وجود دارد که با قدرت عقل می‌توان به آن
 دست یافت، و سازمان عقلانی می‌تواند وحدت کاملی میان
 ارزشهای متقابل پدید آورد - ارزشهای متقابلی چون آزادی
 فردی و برابری اجتماعی، بیان خودانگیخته و کارآیی
 سازمان‌یافته به حکم اجتماع، شناخت کامل و خوشبختی کامل،
 اقتضانات زندگی شخصی و اقتضانات احزاب، طبقات، ملت‌ها، و
 منافع عمومی - به این معنا نیست که باید حتماً به ستایش از
 افراطهای عقل‌ناباوری رمانتیک برخیزیم یا حتّی بدانها به دیده
 اغماض بنگریم. اگر بپذیریم برخی اهداف کاملاً انسانی و در
 عین حال غائی و متقابلاً ناسازگارند، آنگاه نشان داده می‌شود
 اندیشه عصر طلایی، و جامعه کاملی که از ترکیب همه
 راه‌حلهای صحیح برای همه مسائل اصلی زندگی بشر به دست

می‌آید، از اساس اندیشه ناسازی است. این خدمتی است که رمانتسم عرضه کرده است، خصوصاً این آموزه جای گرفته در بطن آن که اخلاق با اراده شکل می‌گیرد، و اهداف آفریده می‌شوند، نه آنکه کشف شوند.

آیزایا برلین، «خداگون‌سازی اراده رمانتیک» [۳]

عمر نهضت ضد روشنفکری با عمر خود نهضت روشنفکری برابر است. بی‌تردید این سؤال مشروع و بجاست که نهضت روشنفکری، با آن همه تفاوتی که جلوه‌های این نهضت در فرانسه، و آلمان، و اسکاتلند داشت، کی آغاز شد؟ در فرانسه بود که نهضت روشنفکری صورت اصلی و الگویی خود را پیدا کرد، و هرچند رنه دکارت را متفکر نهضت روشنفکری نامیدن به نظر بی‌وجه و بی‌تناسب می‌آید، اما در واقع در آثار او بود که اساسی‌ترین پروژه نهضت روشنفکری نطفه بست، و این پروژه چیزی نبود مگر تصفیه ذهن انسانی از هر چیز غیرعقلانی، تردیدآمیز، یا بی‌بنیان، و بنیاد گذاشتن مجدد اندیشه بشری بر پایه‌های عقلانی. و درست بر همین اساس است که نخستین و هولناکترین متقدان عقل‌گرایی نهضت روشنفکری، یعنی پاسکال و ویکو، معارض اصلی خود را در وجود دکارت می‌دیدند. ویکو دکارت را با آن شک دستوری و تصورات واضح و متمایزش، دشمن اصلی «علم جدید» خود می‌دید، و پاسکال هم، با تمایزی که میان «روح هندسی» و «روح اثیری» قائل بود به همین‌سان او را دشمن می‌داشت. بی‌تردید، پیش از آنکه چیزی از نهضت روشنفکری در مقام نهضت آشکار شده باشد، شکاکانی وجود داشتند — پور هوئیهای نظیر مونتنی، شارون،^۱ لاموت لو وایه،^۲ و پیر بل — که به دنبال تحقیر خرد و عقل بشری بودند و در این راه به همان اندازه متفکران باستان، نظیر سکستوس امپیریکوس و خود پورهون، اصرار می‌ورزیدند، با این

۱. Pierre Charron. (۱۵۴۱-۱۶۰۳). فیلسوف فرانسوی.

۲. La Mothe Le Vayer. (۱۵۸۸-۱۶۷۲). فیلسوف فرانسوی.

۳. Pierre Bayle. (۱۶۴۷-۱۷۰۶). فیلسوف فرانسوی.

تفاوت که متفکران اخیر در واقع به قول خودشان عقل را در جهت تحکیم ایمان مسیحی تحقیر می‌کردند و خوار می‌شمردند. این پورهونیهای فرانسوی پیشگامان منتقدان نهضت روشنفکری بودند، زیرا آنان در دوره پیش از این نهضت می‌زیستند، حال آنکه در ویکو و پاسکال ما با بیان خصوصیت مواجهیم، با اعلان جنگ به رنه دکارت و نظام اندیشه او، اعلان جنگ به شیوه دکارتی که خود تأثیری روحبخش در تمام فیلسوفان نهضت روشنفکری داشت، حتی در آنهایی که شیوه دکارتی را به دلیل اعتقادشان به فلسفه تجربی رد می‌کردند.

در واقع نخستین کسی که در فرانسه واکنش رادیکالی در برابر نهضت روشنفکری نشان داد ژوزف دومستر بود که در ۱۷۵۳ در سادوا به دنیا آمد. برلین می‌گوید واکنش او بسیار نافذتر از واکنش روسو به این نهضت بود، ۱۴۱ زیرا روسو عقیده روشنفکرانه به انسان طبیعی، به نیکی انسان، و به قرارداد اجتماعی را حفظ کرده بود، حال آنکه دومستر در پی نابود کردن همه اینها بود. روسو همچنین اعتقاد به سازگاری نهایی اهداف انسانی را حفظ کرده بود. یعنی این اعتقاد که جامعه‌ای انسانی وجود دارد یا می‌تواند وجود داشته باشد و به تصوّر درآید که در آن همه نیازهای اصیل انسانی برآورده شوند، حتی اگر سوابق تاریخی نشانگر حرکتی در جهت عکس این آرمان باشند، و این اعتقادی بود که قدرتمندترین و مبارزه‌جوترین منتقدان نهضت روشنفکری، که آلمانی بودند و نه فرانسوی، در پی ویران‌کردنش بودند. برلین هر در، فیشته، و شاید فراتر از همه، هامان، را رهبران اصلی نهضت ضد روشنفکری و پدران روحانی عقل‌ناباوری مُدرن می‌داند. همان عقل‌ناباوری که با ریشه‌هایش ساختار موجود اندیشه‌ای را که زمانی «روشنفکری» خوانده می‌شد در هم شکسته است، و تمدن ما را به اندیشه اراده بنیادین آلوده است که اندیشه محوری در رماتیسیم است.

اگر برلین تصدیق می‌کند که بزرگترین منتقدان نهضت روشنفکری آلمانی بودند و نه فرانسوی، این بدان معنا نیست که برلین دومستر را خوار می‌شمارد.

به عکس، به نظر او دومستر یکی از ظریف‌اندیشترین و بی‌رحمترین منتقدان اومانیسم و عقل‌گرایی نهضت روشنفکری بود. در نظر برلین، دومستر متفکری است که ادراک توأم با بصیرتش از خصلت زبان، که آن‌را تجسم حافظه تاریخی ناآگاهانه می‌دانت، سبب می‌شود که نگرشهای ادموند برک به نظرمات سطحی و ویگی بیاید، و ادراک او از سببیت آرامش‌ناپذیر جانوری که انسان نام دارد، و توانایی و آمادگی او برای قربانی کردن خویش، سبب می‌شود گزارش هابز از انسان به نظرمات گزارشی ملایم بیاید که انسان را بس رام و آرام تصویر کرده است. (در اینجا خوب است در جمله‌ای معترضه یادآور شویم که در نظر برلین، هابز علی‌رغم آن‌همه لافی که از واقع‌بینی‌اش می‌زند، متفکر مونیست و عقل‌گرایی بیش نیست که بسیار هم ساده‌لوح است). [۵] زمانی که دومستر می‌گوید در زندگی‌اش فرانسویان، انگلیسیها، ایتالیاییها، و اسپانیاییهای بسیاری را دیده است، اما هرگز انسان [خشک و خالی] را ندیده است، [۶] در واقع در فشرده‌ترین صورت به این مفهوم نهضت روشنفکری اعتراض می‌کند که انسان را به شکل موجودی مجرد و کلی در نظر می‌گرفتند، ایراد و اعتراضی که بعداً هر در بسط و گسترش داد. وقتی که دومستر عقل و تحلیل را فرساینده و ویرانگر معرفی می‌کند و آنها را حلال رسوم و آداب و بیعت‌هایی می‌داند که نمی‌توانند خود جایگزین آن پیوندهای احساسی و سنتی شوند که تضعیفش می‌کنند، در واقع، شاید بهتر از هر نویسنده بعدی دیگری، پوچ بودن این ایمان نهضت روشنفکری را می‌نمایاند که جامعه انسانی می‌تواند بنیادی عقلانی داشته باشد (و واقعاً هم این ایمان، ایمانی پوچ بود). اگر تعقل کردن و استدلال کردن به معنای طرح سؤال است، آنگاه طرح سؤال پایانی نخواهد داشت، مگر زمانی که این سؤالات پایان و انحلال تمدنی را رقم زند که به این سؤال کردن دامن زده است.

زمانی که دومستر «طبیعت» را، نه مانند فیلسوفان نهضت روشنفکری، که آن‌را مادری بخشنده می‌دانستند، ضایع‌کننده، بی‌رحم، غارتگر، و قاتل تصویر می‌کند، در واقع انتقادی بر طبیعت‌گرایی نهضت روشنفکری وارد می‌آورد که

تاکنون کسی انتقادی قاطعتر از آن مطرح نکرده است، و شاید فقط نوشته‌های غریب و سالها فراموش شده مارکی دوساد از نظر شدت و حدت لحن با آن برابری کند. دومستر، زمانی که در انتقادی مشابه، انسان وحشی را، برخلاف اصحاب دائرةالمعارف که او را بدوی مهمان‌نوازی تصویر می‌کردند که پذیرای مسافرانی خیالی است، «بی‌رحم، فاسد، و ددمنش» [۷] می‌خواند، درواقع ریشه یکی از اسطوره‌های اصلی نهضت روشنفکری را می‌زند... یعنی این اسطوره را که فساد تمدن چیزی غیرطبیعی است، و نه صرفاً بیان دیگری از آن وحشیگری طبیعی انسان که دومستر در انسان ماقبل تمدن می‌بیند. دومستر، همانند داستایفسکی، که با او شباهتهای زیادی دارد، انسان را موجود بدبختی می‌داند که گرفتار تناقضهای حل‌ناشدنی و اصلاح‌ناپذیر است:

انسان نمی‌داند چه می‌خواهد؛ چیزی را می‌خواهد که نمی‌خواهد؛ چیزی را که می‌خواهد نمی‌خواهد؛ فقط می‌خواهد که بخوابد؛ او در درون خویش چیزی را می‌بیند که خودش نیست، و قویتر از خودش است. انسان عاقل مقاومت می‌کند و فریاد برمی‌آورد «چه کسی مرا نجات خواهد داد؟» انسان احمق تسلیم می‌شود و ضعف خود را خوشبختی می‌نامد. [۸]

گزارش دومستر از انسان، این «کتاوروس هیولایی» [۹] نقاط اشتراک بسیار بیشتری با «مفتش کل» داستایفسکی دارد تا با گزارشهای آوگوستینوس، بوسونه،^۱ یا بونال،^۲ زیرا او هم مانند داستایفسکی، و برخلاف این سنت‌گرایان ارتجاعی، در عمق این اعتقاد عقل‌ناباورانه خود که تمدن را بسی شکننده می‌داند، کاملاً امروزمین است. علی‌رغم این نگرش واپس‌گرایانه او که کلیسا باید علاوه بر اقتدار روحانی اقتدار سیاسی هم داشته باشد - چیزی که برای ما نامربوط می‌نماید - او بسی آشکارتر از آدموند برکی معتدل، یا اکثر و

۱. Jacques Benigne Bossuet. (۱۶۲۷-۱۷۰۴). فیلسوف فرانسوی.

۲. Vicomte Bonald. (۱۷۵۴-۱۸۴۰). فیلسوف فرانسوی.

شاید همه دشمنان روشنفکرش متفکری امروزی است. حقیقت او همانی است که برلین در گزارش فشرده‌ای از او عرضه می‌کند:

در نظر معاصران دومستر، و شاید حتی در نظر خودش، ظاهر مطلب این بود که او خون‌سردانه چشم به گذشته کلاسیک و فئودالی دوخته است، اما آنچه او آشکارتر می‌دید در واقع تصویری هولناک از آینده بود.^۱

اما به هر روی در میان آلمانی‌هاست که برلین متفکران اصلی رمانتیسم و ضد روشنفکری را می‌یابد، که در میان آنان شاخصتر از همه یوهان گئورگ هامان است. این متفکر که با همه غنای فکری‌اش، همانند ویکو، مورد غفلت معاصرانش قرار گرفته بود، بعدها پیروی یافت که یکی از پدران عقل‌ناباوری مدرن شد، و این شخص کسی جز کیرگگور نبود. هامان خود وارث سنت تأمل عارفانه بومی در آلمان بود که سرکردگانش یاکوب بومه، مایستر اکهارت،^۲ آنگلس سیلزیوس،^۳ و بسیاری دیگر بودند. این نویسندگان زاهد و عارف اعتقاد به بیان‌ناپذیری حقیقت روحانی را با نظری راجع به زبان درآمیخته بودند که بعدها هر دو آن را اتخاذ کرد و بسط داد و آن این نظر بود که زبان ساختار رایج و غالب اندیشه و فعالیت بشری است. در نظر آنان زبان واسطه‌ای خنثی برای ارتباط نبود، بلکه انبار خاطرات و حقایقی بود که آگاهی نقاد انسان به آنها دسترسی ندارد، اما در عین حال در زبانی که انسانها در همه فعالیتها و تعاملاتشان مورد استفاده قرار می‌دهند محفوظ می‌مانند. این هر دو بود که بینشهای پراکنده هامان راجع به زبان را به نقد کم و بیش سیستماتیک از «الگوی دلالنگر»^۴ استفاده از زبان بسط داد، الگویی که دست‌کم از زمان هابز، بیکن، لاک، و جان‌شینان تجربه‌گرای انگلیسی آنان بر اندیشه موجود در

۱. Meister Eckhart، (۱۲۶۰-؟). متاله دومینکین و عارف و واعظ آلمانی.

۲. Angelus Silesius، (۱۶۲۴-۱۶۷۷). شاعر مذهبی و عارف آلمانی.

مورد زبان حاکم بود و کُندی‌اک^۱ در فرانسه بیان سیستماتیک ساده‌ای از آن عرضه کرده بود. در این الگو، واحدهای ابتدایی معنا سامی هستند، و عملکرد نخستین زبان بازنمایی یا دلالت بر واقعیّتی است که خود زبانی نیست. با این حساب، زبان جنبه فرعی و کمکی نسبت به اندیشه و فعالیت انسان دارد و دستیار آن است نه اربابش. در نظر هامان، همچنانکه در نظر هردر، این نظر نسبت به زبان، و کلاً نسبت به فعالیت انسانی، غلطی فاحش است. برلین این نکته را با تشریح و بازنویسی نظر ویکو، که پیشاپیش خبر از نظر هامان و هردر می‌دهد، چنین بیان می‌کند:

تفسیر فایده‌گرایانه از اساسی‌ترین و ذاتی‌ترین فعالیت‌های بشر گمراه‌کننده است. این فعالیتها در وهله نخست به صورتی محض بیانگر و ابراز نظری هستند؛ آواز خواندن، رقصیدن، عبادت کردن، جنگیدن، و نهادهایی که تجسم این فعالیتها هستند، دربرگیرنده نگاه و نگرشی به جهان هستند. زبان، مراسم مذهبی، اسطوره‌ها، قوانین، نهادهای اجتماعی و مذهبی و قضایی، همه اشکالی از خودبیانگری یا ابراز نظر هستند، اشکالی از آرزوی بیان اینکه چه هستیم و برای رسیدن به چه چیزی تلاش می‌کنیم؛ این اشکال تابع الگوهایی قابل فهم هستند، و برای همین می‌توان زندگی در دیگر جوامع، حتی دورترین جوامع از نظر زمانی و مکانی و حتی جوامع بدوی، را با پرسش از چارچوب اندیشه‌های انسانی و اعمالی که می‌توانستند به وجودآورنده شعر، جنبشها و اسطوره‌هایی باشند که بیان طبیعی آنها بودند، بازسازی کرد. [۱۲]

و باز، برلین در پژوهش درباره هامان، که به تازگی منتشر شده است، نظر او را درباره زبان چنین بیان می‌کند:

۱. Étienne Bonnot de Condillac, (۱۷۱۵-۱۷۸۰)، فیلسوف فرانسوی.

هامان می‌گوید: «زبان نخستین و واپسین آلت و معیار خرد است». این مفهوم دکارتی که تصوّرانی واضح و متمایز وجود دارند که می‌توان با چشمی درونی در آنها تعمق کرد، مفهومی که میان همه عقل‌گرایان مشترک است، و لاک و پیروانش هم صورت تجربی آن‌را در طبق می‌گذارند – یعنی تصوّرات و اندیشه‌ها در حالت خالصشان، بی‌ارتباط با کلمات و به یکسان قابل ترجمه به هریک از آنها – چیزی است که در نظر هامان خطا و لغزشی اساسی جلوه می‌کند که باید کنارش گذاشت. واقعیت به گونه‌ای دیگر است. زبان چیزی است که ما با آن می‌اندیشیم، نه چیزی که اندیشه‌هایمان را بدان ترجمه می‌کنیم: معنای انگاره «زبان» استفاده از نماد است. [۱۱۳]

برلین درک و مفهوم هامان از زبان را گسترش می‌دهد:

در نظر هامان، اندیشه و زبان یکی هستند... چون چنین است، فلسفه، که مدّعی نقد چیزها، یا در نهایت نقد تصوّرات و اندیشه‌ها درباره چیزهاست (زیرا فلسفه چیزی نیست مگر کلماتی درباره کلمات – یا داورهای مرتبه دوم)، در واقع نقدی است بر استفاده ما از زبان یا نمادها. اگر چیزها ساختاری متافیزیکی می‌داشتند که می‌شد به نحوی مستقیم به تصوّرشان درآورد، یا اگر ضمانتی می‌بود که تصوّرات و اندیشه‌های ما، یا حتّی استفاده ما از زبان، به نحوی مرموز ارتباطی با چنین ساختار عینی می‌داشت، آنگاه می‌شد فرض کرد که فلسفه، از طریق شهود متافیزیکی مستقیم، یا دقّت در تصوّرات یا زبان... شیوه‌ای برای شناخت و داوری واقعیت است. اما در نظر هامان این مفهوم از بیخ و بن خطاست، هرچند در طول زمان مورد احترام بوده است – و درواقع مفهومی بوده است که کلّ عقل‌گرایی اروپایی بر آن بنا شده است. تصوّر انطباق، یعنی تصوّر اینکه جهانی عینی در یک‌سو قرار دارد، و انسان با ابزارهایش – زبان، اندیشه‌ها، تصوّرات، و غیره – در سوی دیگر، که می‌کوشد به این واقعیت عینی نزدیک شود، تصویری کاذب و غلط است. [۱۱۴]

عناصر تشکیل دهنده درک و مفهوم هاما از زبان متعدّدند، و هاما خود زبان را الگویی ترین فعالیت در میان مهمّترین فعالیت‌های انسان می‌داند. عناصر تشکیل دهنده این مفهوم را هر در بسط داد و جا دارد که به بررسی آنها نیز بپردازیم. یکی از آنها را پیشتر متذکّر شدیم - یعنی این تز که نقش زبان در مورد انسانها و فرهنگ آنها، ابزاری و استراتژیک نیست، بلکه قوام‌بخش و سازنده و بیانگر است. عنصر دوّم شاید بدین حد آشنا نباشد، اما اهمیّت آن به هیچ‌روی کمتر نیست. زبان مجموعه‌ای از کلمات، مجموعه‌ای از نامها، یا کهکشان‌ی از اتمهای زبانی یا واحدهای مدولی^۱ معنایی نیست که بتوان آنها را به دلخواه گرد آورد یا از هم جدا کرد، بلکه یک شبکه است، که در تمام نقاط به هم متصل است. این کل‌گرایی زبانی یا معنایی، این اندیشه و تصوّر از زبان که استفاده از آن در هر جا و به هر شکل پای بقیّه آن زبان را هم به میان می‌آورد و از آن بقیّه تأثیری می‌پذیرد و بر آن تأثیر می‌گذارد، صرفاً مثالی از کاربرد اندیشه‌ای دیگر است که قدمتش چندان به پیش از هاما و هر در نمی‌رسد، و آن اندیشه فرهنگ است - یعنی اندیشه و تصوّر از مردم که صورت رایج و غالبی از زندگی دارند که بر اساس آن فعالیت‌هایشان انسجام و سازگاری می‌یابد و در طول زمان تجدید می‌شود، هر چند این فعالیت‌ها از جنبه‌های دیگر کاملاً متفاوت و متفرّق هستند. هر فرهنگی، مانند هر زبانی، یک ملفم نیست، آلبومی از تفرّد‌ها نیست، مجموعه‌ای از کلیّات تصادفی نیست؛ آنچه به فرهنگ جان می‌بخشد و آن را بیان می‌کند مجموعه‌ای از اندیشه‌ها، تصوّرات، یا ارزشهایی است که متمایز، شاخص، یا حتّی خاصّ آن هستند، و همین عامل افراد و شناسایی آن فرهنگ می‌شود.

این کل‌گرایی در مورد زبان و در مورد فرهنگ مکمل بیانگری است که هم هاما و هم هر در از آن دفاع می‌کنند. این کل‌گرایی نقدی را که مفهوم بیانگرانه فعالیت انسانی بر انسان‌شناسی نهضت روشنفکری وارد می‌آورد نافذتر

می‌کند. همچنین استفاده از این انسان‌شناسی را در اندیشه‌های اخلاقی و سیاسی نهضت روشنفکری، آن‌گونه‌ای که در فلسفه‌های فایده‌گرایانه و قرارداد‌گرایانه به یکسان یافت می‌شود، به نقد می‌کشد. هم فایده‌گرایان کلاسیک، و هم نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی، نظیر هابز، لاک، و روسو، بجا و مناسب می‌دانند که «شیوای انحلالی-ترکیبی» را در مورد جامعه انسانی به کار گیرند، آن‌را به واحدهای مدولی فرو بشکنند، و بعد با محاسبه یا توافق این واحدها را دوباره جمع کنند و گرد آورند. در نظر هامان و هردر، و همچنین دومستر، چنین تجزیه‌ای محال یا حتی ویرانگر می‌نماید، زیرا صورتهای فرهنگی کلّهای زنده هستند و نه سرجمع یا انبوه‌ای از عناصر اتمیستی. ما، به پیروی از ویتگنشتاین، که از مدافعان متأخر این دیدگاه بود، (۱۵) می‌توانیم بگوییم جامعه انسانی نمی‌تواند با توافق یا محاسبه تشکیل شود، زیرا توافق و محاسبه خود صورتهایی از زندگی اجتماعی هستند، و درواقع پیش‌فرض ارتباط انسانی‌اند نه بنیاد آن. این فرض که جامعه ممکن است بر اثر توافق خلق شود به معنای نادیده گرفتن این واقعیت است که توافق، مانند زبان، صورتی از زندگی اجتماعی است. توافق به دنبال زندگی اجتماعی می‌آید، و نمی‌تواند بنیاد آن باشد. همان‌گونه که برلین در توضیح نظر هامان می‌نویسد: «... وجود شبکه پیچیده‌ای از روابط انسانی را خود امکان اندیشیدن انسان پیشاپیش مطرح می‌کند، و برای توجیهش نیازی به محصولات و فراورده‌های آن ندارد.» (۱۶)

سومین اندیشه هامان و هردر در مورد زبان این است که زبانهای طبیعی و صورتهای فرهنگی خاص هستند. هیچ‌کس نیست که زبان مادری‌اش زبان اسپرانتو باشد، و آرمان زبانی عام و جهانی، هر قدر هم که آرمانی کهن باشد، باز چیزی بیش از یک آرمان نیست، یعنی زاده تخیل بشر است. واقعیت عام تنوع زبانهاست. زبانها، مانند فرهنگها، با آنچه منع می‌کنند و کنار می‌گذارند و با آنچه تجویز می‌کنند متمایز و متفرد می‌شوند. آشکارترین مطلب در مورد زبانها این است که همه با همه فرق دارند. حتی می‌توان گفت که تنوع زبانهای

طبیعی امری تصادفی نیست. این تنوع بیانگر تنوعی عمیقتر است، تنوعی در طبیعت انسانها، یا تنوعی در صورتهای زندگی بشری، که خود بیانگر عدم تعینی است که در نوع بشر به واسطه قدرت انتخابش و از آنرو قدرت خودآفرینی اش هست. تنوع زبانهای طبیعی و هرآنچه این تنوع تجسم آن است، یعنی تنوع صورتهای زندگی مشترک میان انسانها، نشانگر تنوع ضروری هویتهای بشری است، نشانگر این است که هویت انسانها نه تنها متکثر، بلکه متفاوت و منحصر به فرد است و از همین تفاوتها قوام می گیرد. این درواقع اعمال تر پلورالیستی خیرها و ارزشهای خاص بر کل شیوه های زندگی است، یعنی اینکه بعضاً کل شیوه های زندگی اساساً غیرقابل تلفیقند. در مورد صورتهای زندگی مشترک، این تر پلورالیستی نه تنها القاکننده تفاوت است، بلکه می گوید این تفاوت ضروری یا قوام بخش موجب استقلال متقابل صورتهای زندگی می شود که متقابلاً راه به یکدیگر نمی دهند. فضیلت های انسان والانفس [ارسطویی یا افلاطونی] با فضیلت های قدیس مسیحی نمی تواند در یک فرد جمع شود، و اینها نمی توانند به طور کامل در یک فرهنگ واحد متحقق شوند. اینها ذاتاً و طبیعتاً دافع یکدیگر هستند. پس این از ویژگیهای شاخص زبانهاست که نه تنها متنوع و متکثر باشند، بلکه به واسطه تفاوت های شان خاص و متفرد و جدا از هم باشند، درست همان طور که فرهنگها چنینند. همین جنبه های زبان و فرهنگ است که بنیان انسان شناسی عام و متحدالشکل نهضت روشنفکری را سست می کند، و برلین این جنبه ها را در رمانتیکها می یابد و آنرا با پلورالیسم خود همخوان می بیند.

نزد متفکران رمانتیک مجموعه دیگری از اندیشه ها هست که همجنسی آنها با اندیشه های بیانگری و کل گرایی در مورد زبان و فرهنگ آشکار نیست. این اندیشه ها اندیشه هایی درباره نوظهوری و فردیت، و رابطه آنها با اراده هستند؛ این اندیشه ها هم در اندیشه برلین پژواک یافته است. اندیشه ای که در سنت غربی اساسی است و از یونانیان ریشه گرفته است این اندیشه است که هنر صنعتگری است و تجسم الگویی ازلی و ابدی است، صورتی از یادآوری

است، و حتی خود شناخت هم به یاد آوردن و جهل هم از یاد بردن است. طبق این نظر در واقع هیچ چیز تازه‌ای در این جهان نمی‌تواند وجود داشته باشد. مفهوم کاملاً متفاوتی الهامبخش سنت یهودی و سنت مسیحی بوده است، و آن آفرینش از هیچ یا عدم است، و همین اندیشه را رمانتیکها، در شکل دنیوی‌شده آن، برگرفتند و بر آن اساس ارزش زیادی برای خلاقیت در هنر و در زندگی قائل شدند. در نظر آنان، خلاقیت یقیناً هرگز نمی‌تواند در استفاده از یک قاعده یا اطاعت و پیروی از یک سنت به بیان درآید؛ خلاقیت را باید در شورش علیه قواعد و صورتهایی جست که خارجی و غیراصیل، و صرفاً تکنیکی یا محاسباتی هستند. این یکی از ریشه‌های رمانتیسم در عقل‌ناباوری معاصر است. در اینجا باز اندیشه هامان مثالی است. هامان هیوم را به جهت منحل کردن علیّت طبیعی می‌ستود، به جهت اینکه نشان داده بود شک‌گرایی یا پرسش کردن به ختم فعالیت منجر می‌شود، نه به یقین‌دکارتی، به جهت اینکه با عقل و منطق نشان داده بود که همه چیز ممکن است، و ما با فقط با ایمان (۱۷۱) زندگی می‌کنیم و نه با تأمل عقلانی یا تعمق و تفکر. هامان نقد پورهونی هیوم بر عقل و خرد بشری را در جهت تأیید و تقویت ایمان‌باوری به کار می‌گیرد، اما این مفهوم نزد متفکران بعدی، که کمتر مؤمن بودند، بدل به آموزه کارآیی خلاقانه اراده بشری، و نزد شوپنهاور بدل به تأیید متافیزیکی اولویت اراده کلی و عام شد. در میان رمانتیکها، خدایگون‌سازی اراده به صورت برتری دادن خاص بر عام جلوه‌گر شد، تأکید بر اینکه آنچه افراد یا فرهنگها یا آثار هنری را متفرد می‌کند این نیست که در جرگه یک گونه قرار می‌گیرند یا نمونه بارز یک نوع هستند، بلکه این است که چیزی خاص یا منحصر به فرد و یگانه دارند. در اینجا با صورتی از آموزه سکوت عارفانه، بیان‌ناپذیری روبرو هستیم، همان سکوت یا بیان‌ناپذیری که در میان سلسله‌ای طولانی از متفکران عارف آلمانی از اکهارت تا ماوتنر^۱ و تا ویتگنشتاین نخستین تکوین یافت - یعنی این

۱. Fritz Mauthner (۱۸۴۹-۱۹۳۳). نویسنده آلمانی.

صورت از آموزه سکوت و بیان‌ناپذیری که، به گفته گوته، (۱۸۱) آنچه بیان‌ناپذیر است فرد است. از این نظر تا نظری که نزد عقل‌ناباوران بسیاری در قرن بیستم، نظیر دی. ایچ. لارنس، یافت می‌شود فاصله‌ای نیست. نظر این عقل‌ناباوران قرن بیستمی این است که اندیشه، تأمل، و تجرید، کشنده، علیل‌کننده، و فلج‌کننده سرزندگی و نیروی حیاتی در افراد و در مردمان است.

این اندیشه‌های ضد روشنفکری رمانتیک را تا حدودی عناصری از خود نهضت روشنفکری به میان آوردند: این اندیشه‌ها اپیزودهایی در خود ویرانگری نهضت روشنفکری بودند که نتیجه ناخواسته تلاشهای برخی از بزرگترین متفکران آن بود. این هم از شوخیهای روزگار در تاریخ فکری است که نظریه خواست قدرت نیچه، عقل‌ناباوری سورل، ستایش ناخودآگاه و مفاهیم پیش‌زبانی در سوررئالیسم و اکسپرسیونیسم، کیش انرژی و پیروزی اراده در فاشیسم فاصله دو جنگ جهانی، به آن صورتی که در شعر دانونتسیو،^۱ و نوشته‌های ارنست یونگر^۲ آمده است، همه و همه در نقد ویرانگر رمانتیکها بر تحلیل عقلانی و در پافشاری آنان بر ناتوانی و بندگی خرد انسانی در قیاس با قدرت غریزه و اراده، پیشاپیش جلوه‌گر شده است؛ و در تمامی این چیزها، الهامبخش آنان تا حدودی آرمان‌کانتی خودمختاری اراده انسانی بود. اصطلاح اصالت، آن‌گونه‌ای که در نوشته‌های سارتر و هایدگر یافت می‌شود، ته‌مانده‌ای از رمانتیسیم است که در اصطلاحی جایگیر شده است که از هوسرل، و نهایتاً و اصالتاً از کیرگگور اخذ شده است که خود جسورترین و بااستعدادترین پیرو هامان بود. تأثیر عقل‌ناباوری هامان را در کیرگگور در این مطلب می‌توان دید که از نظر او نه تنها ارزشهای اخلاقی عقلاً توافق‌ناپذیر و قیاس‌ناپذیرند، بلکه خود حوزه‌های مختلف زندگی - اخلاقی، زیباشناختی، و مذهبی - نیز توافق‌ناپذیرند. به نهایت رساندن انحلال عقل که با آثار هامان و با نهضت

۱. Gabriele D'Annunzio. (۱۸۶۳-۱۹۳۸). شاعر و رمان‌نویس ایتالیایی.

۲. Ernest Junger. (۱۸۹۵-). رمان‌نویس و متفکر آلمانی.

رمانتیک شروع شده بود، وظیفه‌ای بود که به دوش کیرگگور، و در زبانی نوپاگانی^۱، به دوش نیچه افتاد.

شوخی روزگار اینجاست که، درست همان‌طور که ایمان‌باوری عقل‌ناباورانه هامان به گونه‌ای پارادوکسی با جذب پورهونیسیم هیوم قوت گرفت، تأیید و تصدیق رمانتیکی خلاقیت اراده بشری هم از مفهوم خودمختاری جان گرفت که آن عقل‌گرای کبیر، کانت، برای اندیشه آلمانی و اروپایی به ارث گذاشته بود. این دو شخصیت بارز و برین نهضت روشنفکری، یعنی هیوم و کانت، هریک به نوبه خود، نادانسته سهمی در مقابله با این نهضت در جنبش رمانتیک داشتند. به گفته برلین، چنین شد که نهضت روشنفکری آلمان یکی از بزرگترین انگیزه‌ها و محرک‌هایش را از طریق گرایش هامان به درک و جذب نظریه‌پردازی شکاکانه بزرگترین نماینده نهضت روشنفکری اسکاتلندی، دیوید هیوم، دریافت داشت. هامان اعتقاد نهضت روشنفکری به ثابت بودن طبیعت بشری و به همگونی و یکنواختی خود طبیعت را، که همچنان به صورت شناخت‌شناسی طبیعت‌گرایانه اعتقاد در نوشته‌های هیوم پابرجای بود، به کناری نهاد، و تأیید رازورانه یگانگی و منحصر به فرد بودن طبیعت و طبیعت بشری، و بیان‌ناپذیری این یگانگی را جایگزین آن کرد. همچنین هامان نظر تجربه‌گرایانه دالانگر نسبت به زبان را به نفع نظر کل‌گرایانه معنایی کنار زد و زبان را شبکه‌ای از معناهاى به هم زنجیرشده ناگستنی دانست. این نظر او نسبت به زبان با آموزه فوق‌نومینالیستی سکوت عارفانه و رازورانه به گونه‌ای دوپهلوی همراه بود – یعنی این آموزه که آن چیزهای خاصی که جهان را می‌سازند از دام زبان می‌گریزند و بیان‌ناپذیرند. اما در همه این تغییر جهت‌های آموزه‌ای، عناصر تجربه‌گرایانه و عقل‌گرایانه اندیشه هیوم، که به واسطه آنها اندیشه هیوم اصالتاً به سنت فکری نهضت روشنفکری تعلق می‌گیرد، کنار گذاشته شدند. بر همین وجه،

رمانتیکها در اخذ و تصرف اندیشه کانت، چیزی را که حفظ کردند اندیشه خودمختاری اراده انسانی و شناخت‌ناپذیری چیزها در خودشان بود، و آنچه کنار گذاشتند عقل‌گرایی کانت بود. ما در فلسفه شوپنهاور سهمی را که فلسفه کانت در تولد و پیدایش عقل‌ناباوری مدرن داشت مشاهده می‌کنیم، حال آنکه فلسفه کانت خود از نقاط اوج نهضت روشنفکری اروپا به شمار می‌آید.

اهمیت رمانتیکها برای برلین در این است که آنها، برخلاف دومستر، که نقدی واکنشی و در واقع ارتجاعی بر نهضت روشنفکری وارد آورد، آلترناتیوی سیستماتیک در برابر مفاهیم نهضت روشنفکری پرداختند که در عمل بسی نافذتر و ماندگارتر از واکنشهای صرفاً دفاعی در برابر آن مفاهیم بود. و باز، رمانتیکها، برخلاف دیگر نظریه‌پردازان ضد روشنفکری که صرفاً در مقام دفاع بودند، پیشگام رادیکالترین و شاخصترین و متمایزترین روند اندیشه در اواخر قرن نوزدهم و قرن بیستم شدند. بنابراین، ارادمباوری رادیکال نهضت ضد روشنفکری، ستایش از اراده خلاق و برتری دادن آن بر عقل و خرد، پدیدمای صرفاً واکنشی یا دفاعی نبود، بلکه جنبشی فکری با نیرو و بینشی اصیل بود که نیروی حیاتی‌اش را تا حدودی از جنبه‌های خودویرانگر خود نهضت روشنفکری اخذ می‌کرد.

اما این نیز کاملاً روشن است که برلین افراطهای آموزمای نهضت ضد روشنفکری را، مثلاً آن‌گونه که در اندیشه‌های بعدی فیخته می‌یابیم، به کلی مردود می‌داند. برلین اندیشه کلیدی رمانتیک اصالت و نوظهوری در هنر و زندگی را اندیشه اصلاح‌کننده سلامتی‌بخشی در برابر عقل‌گرایی یکسان‌انگارانه نهضت روشنفکری، و پاسخی ضروری به حدود عقل بشری در مواجهه با معضلات غیرقابل حل عملی می‌داند. این اندیشه رمانتیک را با بیانی تازه حتی در آثار خود برلین هم می‌توان یافت، آنجا که بر این نکته صحه می‌گذارد که سؤالات بامعنایی هست که هیچ‌یک جواب حقیقی و صادق ندارند، و آنجا که سخنش پژواک سخن رمانتیکهاست که منکر این می‌شود که شر و نادرستی متعدّد است اما حقیقت و خیر واحد است، و آنجا که تصدیق

می‌کند در برخورد ارزشها، اعتقادات، بیعتها، یا صورتهایی از زندگی که توافق‌ناپذیرند، یگانه راه برای ما اتخاذ تصمیمی است که خود مبنایی ندارد. — یعنی عمل بر اساس اراده. از این جنبه‌ها و جنبه‌های مرتبط دیگر، اندیشه خود برلین بر تر اصلی موجود در نهضت ضد روشنفکری صحه می‌گذارد، اما نه به آن صورت که در نقد ارتجاعی دومستر آمده است، بلکه به صورتی که در نقد رمانتیکی نهضت روشنفکری آمده است.

تجلیل از یگانگی و بی‌همتایی در زندگی بشر، از همه آن چیزهایی که اصم هستند و نه صرفاً نمونه‌ای از یک نوع ارزشمند، و این ادعا که هرگاه ارزشهای توافق‌ناپذیر را باید عملاً آشتی داد، این اعتقاد و اصالت است که باید بدان توسل جست، نه تأمل و تعمق و عقل، مضامین مشترک میان نقادان رمانتیک نهضت روشنفکری و برلین هستند. در دوره مابعد رمانتیک، متفکران به این اندیشه‌ها توسل جستند تا افراطهای گستاخانه‌ای در نظر و عمل را توجیه کنند، و خاص بودن و خاص‌زیستی ملت‌ها یا نژادهایی را که خود را از قید همه معیارهای عام و مشترک رها کرده بودند روا بشمرند، و کلاً اندیشه روشنفکری وحدت اخلاقی و فکری نوع بشر را واژگونه کنند. میراث خاص‌گرایی و اراده‌باوری نهضت مابعد رمانتیک نابود کردن آن چارچوب مشترک مقولات اندیشه بود که برلین آن‌را همراه با توانایی خودآفرینی انسان از طریق دست زدن به انتخاب به عنوان صورت برجای مانده از طبیعت مشترک بشری مطرح می‌کند. در این دوره مابعد رمانتیک در اندیشه اروپایی، اندیشه معیارهای عینی، حتی معیارهای متکثر، و اراده فردی یا جمعی را محدود و مقید می‌کنند، کنار گذاشته می‌شود، و همراه با آن از اندیشه جهانهای واقعیت و ارزش در مقام موضوعاتی مستقل، که اراده انسانی نه می‌تواند کلاً آنها را بسازد و نه می‌تواند کلاً آنها را تغییر دهد چشم‌پوشی می‌شود. در این دوره مابعد رمانتیک، نه فقط نهضت روشنفکری، بلکه کلاً میراث فکری اروپا گرفتار مانع و دچار وقفه می‌شود، به گونه‌ای که وحدت آن به گونه‌ای جبران‌ناپذیر از میان می‌رود. پس میراث رمانتیک‌ها این بود که نه تنها نهضت

روشنفکری را در هم شکستند، بلکه میراث کلاسیک فرهنگ اروپایی را هم تکه تکه کردند.

حال سؤالی که در مورد نظام اندیشه‌های برلین پیش می‌آید این است که آیا آموزه‌های پلورالیسم عینی و لیبرالیسم آگونیستی (به تعبیر من) به او اجازه می‌دهد اعتقادات کلیدی نهضت روشنفکری به رهایی انسان، به آزادی، و ارتباط و ارزیابی میان فرهنگی را حفظ کند و در عین حال ادعاهای رمانتیکها و نهضت ضد روشنفکری را هم در مورد توافق ناپذیری فرهنگها و نقش اراده در خودآفرینی فردی و جمعی را بپذیرد یا نه. در اینکه برلین بر جنبه‌های محوری پروژه نهضت روشنفکری صحه می‌گذارد نمی‌توان تردید کرد. او نظر خودش را درباره نهضت روشنفکری به صورتی رسمی طی پژوهش خود درباره هامان چنین بیان می‌کند:

... عقاید معینی بودند که کم و بیش همه طرفداران پیشرفت و تمدن در آنها شریک بودند، و برای همین می‌توان بدرستی از جمع آنها همچون جنبشی واحد سخن گفت. اعتقاد آنها بر این بود که جهان، یا طبیعت، کلی واحد است که تابع مجموعه‌ای از قوانین واحد است که عقل و خرد آدمی از نظر اصولی قادر به کشف آنهاست؛ قوانین حاکم بر طبیعت بی‌جان در اساس همان قوانین حاکم بر گیاهان، جانوران، و موجودات دارای هوش و فهم است؛ انسان توانایی اصلاح و پیشرفت دارد؛ اهداف انسانی معینی هست که می‌توان آنها را به شکل عینی شناخت و این اهداف - یعنی خوشبختی، شناخت، عدالت، و آزادی - اهدافی هستند که همه انسانهایی که شایسته نام انسانند جستجویشان می‌کنند، و یک هدف مشترک دیگر هم هست که توصیفش تا حدودی مبهم است ولی می‌توان بدرستی درکش کرد، و آن فضیلت است؛ این اهداف که میان همه انسانها مشترکند غیر قابل حصول نیستند، و با هم ناسازگاری ندارند، و بدبختی، حماقت، و شرارت انسان اساساً مربوط به جهل اوست که یا نمی‌داند این اهداف را در چه چیزهایی می‌توان یافت یا نمی‌داند وسیله رسیدن به آنها چیست - خود جهل هم به نوبه خود مربوط به شناخت ناکافی از قوانین طبیعت است...

در نتیجه، کشف قوانین عامی که بر رفتار بشر حاکمند، و یکپارچه کردن منطقی این قوانین و تبدیلشان به نظامهای علمی نظیر روانشناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، علوم سیاسی و غیره (البته این نامها را آنها به کار نمی‌بردند) و معین کردن جایگاه درست آنها در مجموعه عظیم شناخت که همه واقعه‌های قابل کشف را در بر می‌گیرد می‌تواند به خلق جامعه‌ای تازه، خوشبخت، عقلانی، سالم، عادلانه، و ضامن بقای خود منجر شود که خود را در برابر همه آفات، شاید به استثنای آفات طبیعی حفظ کند. البته این قوانین عام کشف‌شده طبیعتاً باید جایگزین ملغمه‌ای در هم از حدسیات، سنتها، خرافات، تعصبات، جزئیات، تخیلات، و «خطاهای نفع‌طلبانه‌ای» شود که تاکنون به جای شناخت و علم و حکمت بشری جا زده می‌شد، و حامی این چیزها هم عمدتاً کلیسا بود. (۱۹۱)

برلین ارزیابی رسمی دیگری را از اعتقادات محوری نهضت روشنفکری و تأثیرات آنها در عمل در جایی دیگر چنین عرضه می‌کند:

تلاش جدی و وظیفه‌شناسانه برای استفاده از شیوه‌های علمی در تنظیم امور بشری، بی‌تردید، خیرهای بسیاری به بار آورد، رنجهای بسیاری را تسکین داد، از بی‌عدالتیهای بسیاری پیشگیری کرد، و جهلهای بسیاری را آشکار ساخت... اما رؤیای اصلی، اثبات و نشان دادن اینکه همه چیز در جهان حرک مکانیکی دارد، و همه شرهای جهان را می‌توان با گامهایی تکنولوژیک علاج کرد، و می‌توان مهندسانی داشت که هم مهندس روح انسان باشند و هم مهندس جسم انسان، رؤیایی وهمی از کار درآمد. اما به هرروی، در پایان کار معلوم شد که این رؤیا به آن اندازه‌ای که مخالفان قرن نوزدهمی‌اش می‌گفتند گمراه‌کننده نبوده است. مخالفانی که با توسل به استدلالهایی همان اندازه غلط دست به حمله می‌زدند، اما پیامد استدلالهای آنان هم از نظر فکری و هم از نظر سیاسی بسیار شوم‌تر و بدتر بود. قدرت فکری، صداقت، شفافیت کلام، شجاعت، عشق بی‌غرضانه باقریحه‌ترین متفکران قرن هجدهم هنوز هم مثل و

مانندی ندارد. عصر آنان یکی از بهترین و امیدوارکننده‌ترین دوره‌ها در زندگی بشر بود. (۱۲۰)

در برابر این ارزیابی سخت مثبت از نهضت روشنفکری، برلین اظهاراتی به نفع نهضت رمانتیک ضد روشنفکری هم دارد و می‌نویسد: «دست‌کم باید این وجهه و اعتبار را برای این نهضت قائل شد که دائماً پایه‌های ایمان به حقیقت عام و عینی در امور مربوط به رفتار بشری، و امکان به وجود آوردن جامعه‌ای کامل و هماهنگ را، که کلاً فارغ از تضاد و بی‌عدالتی و ستم باشد لرزانده است. هدفی که ارزش هر اثری را دارد، به شرطی که انسانها بتوانند به هر حال زمانی حکومت حقیقت، خوشبختی، و فضیلت‌گندرسه را تحقق بخشند، که در آن همه این خیرها "با زنجیری ناگسستنی به هم پیوسته‌اند" - آرمانی که در راه آن، در همین عصر خود ما، بسیاری در راهش جان داده‌اند و دیگران را هم فدایش کرده‌اند، و شاید قربانیان این آرمان در تاریخ بیش از قربانیان هر آرمان دیگری باشد.» (۱۲۱) در این حکم، آرمان و همی نهضت روشنفکری، یعنی رسیدن به جامعه‌ای هماهنگ، یکی از علل جنگ و استبداد - و شاید بزرگترین علت آن - در عصر ما معرفی شده است.

سؤالی که برلین با آن مواجه است این است که چگونه صحنه گذاشتن او بر پروژه نهضت روشنفکری، هر قدر هم مشروط، می‌تواند با اندیشه‌هایی که او از نهضت رمانتیک ضد روشنفکری - با هر میزان قید و شرط و احتیاط - اخذ کرده است سازگاری بیابد. تفاوت‌های میان نگرش برلین، که از دین او به متفکران رمانتیک مایه می‌گیرد، با نگرشهای نهضت روشنفکری در همه اقسامش را، شاید بتوان تحت سه عنوان خلاصه کرد. نخست نقش عقل در گزارش برلین از زندگی اخلاقی و سیاسی است. نقش عقل در گزارش برلین بسی محدودتر از نقشی است که هر متفکر نهضت روشنفکری - شاید به استثنای هیوم - برای عقل قائل شده است. در نظر برلین، زندگی عملی، یعنی زندگی اخلاقی و سیاسی، مملو از معضلاتی است که عقلاً قابل حل و فصل

نیستند، و در عین اینکه برین منکر امکان و واقعیت استدلال اخلاقی نیست، از نظر او این معضلات چنانند که او ناچار پروژه اخلاق کاملاً عقلانی را که نهضت روشنفکری طرح کرده بود، رد می‌کند. ثانیاً، چون برلین معتقد است که معضلات غیرقابل حل و فصل با کمک عقل که از تضاد میان امور توافق‌ناپذیر نشأت می‌گیرند از ویژگیهای محوناشدنی و همیشگی وضع بشری هستند، پس ناچار دیدگاه ویگی در مورد بهبودپذیری بی‌حد و حصر شرایط بشری را که مورد قبول همه متفکران نهضت روشنفکری -باز به استثنای هیوم- بود، رد می‌کند. البته این بدان معنا نیست که او منکر این باشد که وضع و شرایط انسان را می‌توان بسی بهبود بخشید، زیرا همین‌که او می‌پذیرد شرهای اساساً انسانی وجود دارد، و می‌پذیرد که می‌توان این شرها را به مقدار زیادی تخفیف داد، نشانگر آن است که او به امکان بهبود بخشیدن شرایط انسانی اذعان دارد، و در واقع، در قطعاتی که در فوق نقل کردیم، این تر تاریخی را عرضه می‌کند که خود نهضت روشنفکری تأثیری شفافبخش و مفید در همین جهت داشته است. اما این واقعیت هم به جای خود باقی است که این نظر برلین که تضادی تراژیک و دائمی میان خیرهای توافق‌ناپذیر و شرهای توافق‌ناپذیر وجود دارد، افق و دامنه ممکن بهبود در امور انسانی را بسی تنگتر از آن می‌کند که در نظر متفکران نهضت روشنفکری بود. همین امر منجر به سومین اختلاف و تفاوت نظر او با نهضت روشنفکری می‌شود، که تفاوتی ناشی از این است که برلین آرمان تمدن عام و کلی را که از آرمانهای نهضت روشنفکری بود رد می‌کند. یکی از عناصر بسیار مهم در نگرش برلین این است که او، بی‌آنکه هرگز بر نسبی‌گرایی صحه بگذارد، اندیشه همگرایی عام و کلی به سوی صورت واحدی از زندگی اجتماعی را رد می‌کند، چیزی که اندیشه تمدن به صورتی که در نهضت روشنفکری مطرح بود تأییدش می‌کرد و از آن مایه می‌گرفت. در این مورد نظر برلین حتی با نظر هیوم هم تفاوت دارد، زیرا در نظر هیوم، تاریخ جایگزینی متناوب پیشرفت و بربریس بود، اما برلین با نظر هر دو موافق است که تاریخ را پدیداری لایه به لایه

فرهنگهای توافق‌ناپذیر می‌داند. بر همین اساس، برلین فلسفه تاریخی را که حتی شکاکترین متفکران نهضت روشنفکری بدان قائل بودند رد می‌کند. خلاصه، او عقل‌گرایی و پیشرفت‌باوری فیلسوفان نهضت روشنفکری را سخت مقید و مشروط می‌کند، و به نظر می‌رسد که کلاً اندیشه همگرایی به سوی تمدنی عام و کلی را، که بنیان فلسفه تاریخ نهضت روشنفکری بود، قبول ندارد.

شاید در گزارش برلین از نهضت روشنفکری و از نهضت رمانتیک ضد روشنفکری پارادوکسی عمیق‌تر از آنچه تاکنون باز نموده‌ایم وجود داشته باشد. زیرا برلین آن آموزه‌های مونیستی را که حیات‌بخش بسیاری از اندیشه‌ها و اعمال توانایی‌تری بوده‌اند به نهضت روشنفکری مرتبط می‌کند، و از سوی دیگر تأیید پلورالیستی ارزشهای توافق‌ناپذیر را که نظر منتقدان رمانتیک نهضت روشنفکری بود منبع اصلی مفاهیم مُدرن تساهل و تسامح می‌داند. ظاهراً به نظر او منتقدان رمانتیک غیرلیبرال نهضت روشنفکری بسی بیش از متفکران لیبرال خود نهضت روشنفکری به آرمانهای لیبرالی مدد رسانده‌اند. اگر چنین باشد، این را هم باید به حساب یکی دیگر از شوخیهای روزگار در تاریخ فکری بشر گذاشت که به اندازه شوخیهای دیگر روزگار در این زمینه، که خود برلین توجه ما را بدانها جلب کرده است، فوق‌العاده و غریب است.

اما این سؤال همچنان به قوت خود باقی است: با توجه به قید و شرطهای کلی که برلین برای مفاهیم محوری نهضت روشنفکری قائل می‌شود یا از برخی از آنها به کلی دست می‌شوید، و با توجه به صحنه گذاشتن او بر برخی از ادعاهای اصلی نهضت رمانتیک ضد روشنفکری، چه چیزی مؤید لیبرالیسم برلین است؟ چشم‌انداز لیبرالیسمی از آن نوع که ظاهراً برلین مطرح می‌کند، و دست‌کم از بسیاری جهات مهم مقدمات بنیادینش مابعدروشنفکری است چیست؟ یا به زبانی دیگر، این سؤال مطرح است که پروژه سیاسی و اخلاقی نهضت روشنفکری تا چه حد می‌تواند پیاید اگر که انسان‌شناسی فلسفی محافظش و تفسیری از تاریخ را که این مفهوم از انسان پشتیبانش است ویران کنیم و کنار بگذاریم و بدین ترتیب این پروژه را بی‌بنیان کنیم؟

یادداشت‌های فصل پنجم

1. *Against the Current*, p. 12.
2. *Ibid.*, p. 22.
3. *The Crooked Timber of Humanity*, pp. 236-7.
4. See Berlin, «The Counter-Enlightenment», pp. 9-10.
5. در مورد نظر برلین راجع به هابز رجوع کنید به :
R. Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, pp. 61-5.
6. See I. Berlin, «Joseph de Maistre and the Origins of Fascism», in *The Crooked Timber of Humanity*.
7. *Ibid.*, p. 133.
8. *Ibid.*, p. 125.
9. *Ibid.*, p. 124.
10. *Ibid.*, p. 102.
۱۱. این نکته را مدیون مقاله زیر از چارلز تیلور هستم:
«The Importance of Herder», in *Isaiah Berlin, A Celebration*.
12. I. Berlin, «The Counter Enlightenment», pp. 4-5.
13. I. Berlin, *The Magus of the North: J. G. Hamman and the Origins of Modern Irrationalism* (London, Murray, 1993), p. 76.
14. *Ibid.*, p. 81.
15. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, Basil Blackwell, 1958), part 1, Section 242.
16. *The Magus of the North*, pp. 49-50.
17. See I. Berlin, «Hume and the Sources of German Anti-Rationalism», in *Against the Current*, p. 182.
- در کتاب فوق برلین گزارشی از ایمان^۱ در آثار هامان به دست داده است.
18. See Berlin, «The Counter-Enlightenment», pp. 7-8.
19. *The Magus of the North*, pp. 27-8.
20. I. Berlin, *The Age of Enlightenment: The Eighteenth-Century Philosophers* (New York and Toronto, Mentor Books, 1956), p. 19.
21. *The Crooked Timber of Humanity*, p. 237.

لیبرال‌یسم آگونیستی

ژوزف دومستر در جایی می‌گوید، روسو می‌پرسد چرا انسانها که آزاد زاده می‌شوند همه‌جا در بند هستند، این بدان می‌ماند که بپرسم چرا گوسفندان که به هنگام تولد مانند گوشتخواران هستند همه‌جا علف می‌خورند. بر همین وجه، الکساندر هرتن، متفکر رادیکال روس، یادآور می‌شود که ما جانوران را بر اساس انواع جانورشناختی و برحسب خصوصیات و عاداتی که در اکثر موارد با هم یافت می‌شوند طبقه‌بندی می‌کنیم. بنابراین، یکی از صفات معروف ماهی استعداد و امکان آن برای زیستن در آب است، برای همین، علی‌رغم آنکه ماهیهای پرنده‌ای هم وجود دارند، دربارهٔ ماهیها به طور کلی نمی‌گوییم که طبیعت یا ماهیتشان — یعنی هدف «حقیقی» از خلقتشان — این است که بپرند، زیرا اکثر ماهیها نمی‌توانند این کار را بکنند و کوچکترین تمایل و گرایشی هم در این جهت از خود بروز نمی‌دهند. اما در مورد انسانها، و صرفاً در مورد انسانها، می‌گوییم که جزو طبیعت انسان است که به دنبال آزادی باشد، هرچند عدهٔ بسیار معدودی در طول حیات طولانی نژاد بشر واقعاً به دنبال آزادی بوده‌اند، و ظاهراً بدین رضایت داده‌اند که دیگران بر آنان حکم برانند، و فقط خواسته‌اند کسانی که برایشان غذای کافی، سرپناه، و قواعد زندگی را تأمین می‌کنند بر آنان خوب حکم برانند، و در پی خودفرمانی نبوده‌اند. هرتن می‌پرسد، چرا فقط باید انسان را براساس آنچه فقط اقلیت

کوچکی در اینجا و آنجا در پی اش بوده‌اند و تازه از این اقلیت کوچک هم تعداد اندکی در راهش جنگیده‌اند، طبقه‌بندی کرد؟ این تأمل شکاکانه را مردی عرضه می‌کند که در تمام عمر یک عشق واقعی بیشتر بر وجودش حاکم نبود. رفتن در پی آزادی شخصی و سیاسی برای ملت خودش و ملت‌های دیگر، کسی که زندگی عمومی و خوشبختی شخصی‌اش را فدای همین عشق کرد. آیزایا برلین، «چهار مقاله درباره آزادی» (۱)

اینکه همه چیز را نمی‌توان با هم به دست آورد حقیقتی است ضروری و نه ممکن به امکان خاص... شاید آرمان آزادی انتخاب اهداف، بی‌آنکه ادعای اعتباری ابدی برای آن اهداف داشته باشیم، و پلورالیسم ارزشها که مرتبط با همین آرمان است، صرفاً ثمره اخیر تمدن سرمایه‌داری رو به افول ما باشد: آرمانی که اعصار دور و جوامع بدوی آن را نمی‌شناخته‌اند، و آرمانی که آیندگان احتمالاً با کنجکاری و حتی همدلی بدان خواهند نگریست، اما درست درکش نخواهند کرد. شاید چنین باشد؛ اما به نظر من هیچ نتیجه شکاکانه‌ای از آن نمی‌توان گرفت... درواقع، آن شوق و تمنای ضمانتی برای اینکه ارزشها، در ملکوتی عینی، ابدی و ایمن باشند، شاید چیزی جز همان میل شدید به یقینهای دوره کودکی و ارزشهای مطلق گذشته بدوی‌مان نباشد. به قول یکی از نویسندگان ستودنی زمانه ما، «بی‌بردن به نسبی بودن اعتبار و ارزش اعتقاداتمان، و در عین حال پافشاری بی‌تزلزل بر آنها، چیزی است که انسان متمدّن را از انسان وحشی متمایز می‌کند». خواست چیزی بیش از این، شاید نیاز متافیزیکی عمیق و لاعلاجی باشد؛ اما اینکه اجازه دهیم چنین نیازی هادی اعمال ما باشد نشانه‌ای مرضی از عدم بلوغ سیاسی و اخلاقی است که همان اندازه عمیق و حتی خطرناکتر از خود آن نیاز است.

آیزایا برلین، «چهار مقاله درباره آزادی» (۲)

تز اصلی برلین، یعنی پلورالیسم ارزشی، که تز توافق‌ناپذیری یا قیاس‌ناپذیری عقلانیِ خیرها و شرهای رقیب و صورتهای زندگی است، این نقش را در اندیشه او دارد که مقام ممتازی به انتخاب کردن به عنوان تجسم خودآفرینی بشر می‌بخشد. ما از طریق دست زدن به انتخاب خود را همانی می‌سازیم که هستیم - البته همیشه در شرایطی دست به انتخاب می‌زنیم که ساخته خود ما نیست. ما بدین علت می‌توانیم چنین کنیم که طبیعت ما، برخلاف طبیعت سایر گونه‌های جانوری که می‌شناسیم، ثابت و تمام‌شده نیست؛ طبیعت ما ذاتاً ناکامل است و می‌تواند با انتخابهایی که میان خیرها و شرهای رقیبی می‌کنیم که ناگزیر در زندگی با آنها مواجه می‌شویم، در معرض دگرگونی به دست خودمان قرار گیرد. اگر طبیعت ما عنصری از عدم قطعیت و عدم تعین در خودش دارد، به نحوی که هیچ تک‌صورتی از زندگی، یا حتی خانواده‌گسترده‌ای از صورتهای زندگی، و هیچ تک‌سلسله‌مراتبی از خیرها یا فضیلتها، نمی‌تواند حقیقی‌ترین بیان این طبیعت باشد، پس این عدم قطعیت و عدم تعین را صرفاً به صورت موقت با اعتقاد یا دلبستگی بی‌دلیل به یک صورت از صورتهای مختلف زندگی می‌توان پایان داد - صورتهایی از زندگی که ما با آنها آشناییم، یا به صورت تخیلی خود را به ما می‌نمایاند. در جهان واقعی که محل زندگی ماست، انواع غیرقابل تقلیلی از صورتهای ارزشمند زندگی وجود دارد که خیر و خوبی آنها با هیچ معیار کلی توافق‌پذیر نیست، و در درون هریک از این صورتهای زندگی هم خیرها و شرهایی هستند که بر همین وجه توافق‌ناپذیرند. در نظر برلین، دو چیز خودآفرینی از طریق دست زدن به انتخاب را بر ما تحمیل می‌کند: یکی عدم قطعیت طبیعت ماست، که سبب می‌شود که هیچ تک‌صورتی از زندگی برای ما بهترین صورت نباشد، و دیگر تنوع ارزشهای رقیب و توافق‌ناپذیری است که ما ناگزیر در زندگی با آنها مواجه می‌شویم.

این جایگاه کانونی دست زدن به انتخاب در خودآفرینی، و ضرورت خودآفرینی برای موجوداتی نظیر ماست که بنیان لیبرالیسم را در اندیشه برلین

شکل می‌دهد. اما آیا این استدلال - استدلالی که از دست زدن به انتخاب به آزادی می‌رسد، و از پلورالیسم لیبرالیسم را نتیجه می‌گیرد - استدلالی موفقیت‌آمیز است؟ در این مرحله از تفسیر و ارزیابی آثار برلین، شاید مفید باشد که به صورتی سیستماتیک‌تر، صریح‌تر، و تفصیلی‌تر حلقه‌هایی را که در اندیشه او پلورالیسم را به لیبرالیسم پیوند می‌دهد مورد بررسی قرار دهیم. ظاهراً سه شاخه استدلال اصلی برای این پیوند در نوشته‌های او می‌توان یافت. نخست، استدلال و برهان برلین در تأیید ارزش آزادی منفی است - استدلال در این جهت که آزادی منفی جزء سازنده خودآفرینی انسان از طریق دست زدن به انتخابهای اساسی میان چیزهای توافق‌ناپذیر است. ارزش آن صرفاً یا حتی در وهله نخست از آن جهت نیست که جنبه‌ای از استقلال و خودمختاری عقلانی است، بلکه از این جهت است که شرط لازمی برای آن است که انسانها خود را در هویت‌های گوناگونی که اکنون می‌بینیم یا در طول تاریخ داشته‌اند، شکل دهند. حتی این شرط لازمی برای اکثریت وسیع هویت‌هایی است که خودمختاری در آنها نقش محوری ندارد. آزادی منفی، در نظر برلین، با ارزش، و شاید در میان خیرهای سیاسی، برجسته‌ترین ارزش است، زیرا خودآفرینی انسان را از طریق دست زدن به انتخاب میان خیرها و شرهای عقلاً غیرقابل قیاس تسهیل می‌کند. پلورالیسم ارزشی در اینجا به این ترتیب مؤید لیبرالیسم است که از طریق انتخابهای تحت حفاظت آزادی منفی است که ما راه خود را از میان ارزشهای توافق‌ناپذیر می‌گشاییم و ارزش مورد نظر خود را انتخاب می‌کنیم.

این استدلال وجهی منفی هم دارد که می‌توان آن را به نحوی عیان کرد که شاخه دوم استدلال برلین از پلورالیسم به لیبرالیسم را روشن کند. زیرا، اگر خیرها (و شرهایی) هستند که عقلاً توافق‌ناپذیرند، پس هیچ مرجع سیاسی نمی‌تواند دلیل مناسبی برای تحمیل هرگونه ترکیب خاصی از این خیرها و شرها بر هیچ‌یک از شهروندانش داشته باشد. در واقع، چون افراد مختلف قادر خواهند بود در زندگی‌هایشان تلفیقی از خیرهای توافق‌ناپذیر را تجسم بخشند

که اساساً در زندگی واحدی قابل تلفیق نیستند، دلیل کافی و وافی وجود خواهد داشت که مرجع سیاسی از تلاش برای هرگونه تحمیل الگوی زندگی بر اتباعش پرهیز و خودداری کند. استیون لیوکس^۱ این استدلال را چنین عرضه می‌کند: زمانی که پذیرفتیم هیچ «راه حل قطعی یگانه و عقلانی وجود ندارد که برای همه مجاب‌کننده باشد»، نتیجه می‌گیریم که «نه فقط از نظر شهروندان، بلکه از هر نظر، غیرعقلانی است که دولت بخواهد راه حل واحدی را بر برخی از شهروندانش تحمیل کند».^۲ برنارد ویلیامز^۲ هم با استدلالی دیگر می‌گوید اگر پلورالیسم ارزشی درست و صادق باشد، دولت به دلایل کافی و وافی باید از مداخله اقتدارگرایانه در زندگی مردم پرهیزد. استدلال او این‌گونه است: «اگر ارزشهای اصیل متعدّد و رقیبی وجود دارند، پس هر جامعه‌ای هر قدر که بیشتر در جهت تک‌ارزشی شدن پیش برود، ارزشهای اصیل بیشتری را نادیده می‌گیرد و سرکوب می‌کند. بیشتر در اینجا به معنای بهتر است.»^۳ آس و اساس این استدلالها این مدّعاست که اگر ترادیکال پلورالیسم ارزشی در مورد قیاس‌ناپذیری عقلانی خیرها و شرها صادق باشد، پس دولت هرگز نمی‌تواند توجیه عقلانی کافی برای تحمیل هیچ نوع رده‌بندی خاص ارزشی بر مردم داشته باشد (به استثنای این ارزش که امکان هرگونه زندگی ارزشمند را تأمین و تضمین کند). و چون تحمیل هرگونه رده‌بندی از این دست منجر به خفه کردن یا تحقق ناقص برخی ارزشهای اصیل می‌شود، دولت بنا به دلایل کافی و وافی نباید وارد سیاستگذاریهای اقتدارگرایانه یا غیرلیبرالی از این دست شود.

سومین شاخه استدلال در مورد پیوند ضروری پلورالیسم با لیبرالیسم از همین شاخه دوم استدلال نتیجه می‌شود، و این مطلب را پیش می‌کشد که انکار اقتدارگرایانه آزادی، پیش‌فرض انکار حقیقت پلورالیسم ارزشی است. این استدلال را برنارد ویلیامز بسیار خوب بیان کرده است. او می‌گوید: «آگاهی از تکثر ارزشهای رقیب خود یک خیر است که قوام‌بخش شناختی از حقیقتی

بنیادین و مطلق است... در اینجا برلین... ارزش را در خود شناخت و در خود فهم صادق و حقیقی می‌بیند، و خود همین را استدلالی به نفع جامعه لیبرالی در نظر می‌گیرد که جامعه لیبرالی بیش از هر جامعه دیگری بیانگر فهمی از ماهیت پلورالیستی ارزشهاست.^{۱۵۱} در اینجا باز استدلال دو لایه است: اینکه جوامع یا رژیمهای توتالیتار یا غیرلیبرالی ضرورتاً به انکار اصالت یا اعتبار ارزشهایی برمی‌خیزند که آنها را سرکوب می‌کنند یا مورد بی‌مهری قرار می‌دهند؛ و اینکه جوامع لیبرال جوامعی هستند که در آنها حقیقت پلورالیسم ارزشی پذیرفته می‌شود و مورد تجلیل قرار می‌گیرد.

پس در اندیشه برلین تز اصلی پلورالیسم مؤید و پشتیبان لیبرالیسم است؛ اما این لیبرالیسم لیبرالیسمی متمایز و بسیار بکر و اصیل است. لیبرالیسم برلین — که اگر اشتباه نکنم، عمیقتر از هر لیبرالیسم دیگر در زمانه ما یا شاید هر زمان دیگر مورد مذاقه قرار گرفته و قدرتمندانه از آن دفاع شده — راهش را به گونه‌ای اساسی و ریشه‌ای از لیبرالیسمهای دیگری که در دوره بعد از جنگ بر فلسفه سیاسی حاکم بودند، و در واقع از همه لیبرالیسمها از زمان جان استیوارت میل، از جهات مهم بسیاری جدا می‌کند. خصلت آگونیستی آن، اذعانش به تنوع فروناکاستنی خیرهای رقیب، از جمله آزادیهای منفی و مثبت، آن را از همه لیبرالیسمهای اخیر که خود را درگیر «نظریه‌های عدالت» یا «حقوق بنیادین» کرده‌اند متمایز می‌کند. این بینش برلین که نه فقط هر نوعی از آزادی صرفاً یکی از خیرهای توافق‌ناپذیر بسیار است، بلکه آزادیهای مختلف، اعم از منفی و مثبت، خود رقیب یکدیگر و غیرقابل تلفیق، و بعضاً توافق‌ناپذیرند، به نحوی که باید میان آنها هم دست به انتخاب زد، آن هم بی‌آنکه از مدد و یاری معیاری جامع یا نظریه‌ای فراگیر بهره‌مند باشیم، همه آن لیبرالیسمهای دیگری را که ذکر کردیم ویران می‌کند.

همه لیبرالیسمهای حاکم و مسلط زمانه ما، چه روایتی از لیبرالیسم هابزی یا لاکی باشند، چه روایتی از لیبرالیسم کانتی یا میلی، در بطن خود درک و مفهومی از انتخاب عقلانی دارند که پلورالیسم ارزشی برلین متزلزلش می‌کند.

اگر اشتباه نکنم، لیبرالیسم برلین قویترین و قانع‌کننده‌ترین لیبرالیسمی است که تاکنون عرضه شده است، زیرا به محدودیت انتخاب عقلانی اذعان می‌کند و بر واقعیت انتخاب رادیکال و اساسی صحه می‌گذارد. همه لیبرالیسم‌های مرسوم انواعی از عقل‌گرایی سیاسی و اخلاقی هستند که در نظریه‌هایشان پیش آمدن هرگونه معضل غیرقابل حل و فصل ناشی از نقص شناخت، فهم، یا استدلال ماست که به هرصورت در اساس قابل علاج است، حال آنکه لیبرالیسم برلین موضع خود را بر تجربه ما در زندگی اخلاقی و سیاسی با همه انتخاب‌های رادیکال و اساسی‌اش استوار می‌کند. اگر من در این عقیده خود به خطا نرفته باشم که لیبرالیسم برلین قویترین صورتی از نظریه لیبرالی است که ما داریم، پس این پرسش که آیا درواقع این لیبرالیسم است که از تأیید و پشتیبانی پلورالیسم ارزشی برخوردار می‌شود، یا اینکه در نهایت این پلورالیسم است که حقیقتی عمیق‌تر دارد و حقیقتی است که پایه‌های لیبرالیسم را در مقام آرمانی سیاسی که مدعی عقلانیتی عام است می‌لرزاند، پرسش کوچکی نیست. پرسش درواقع این است که آیا این صورت لیبرالی زندگی است که بهترین و آرمانی‌ترین صورت برای انسان‌هاست، یا اینکه این صورت را هم درواقع باید صورتی از زندگی در میان صورتهای بسیار دانست که هیچ بنیادی در طبیعت بشر یا تاریخ نوع بشر به طور کلی ندارد. یا اگر بخواهیم پرسش‌شمان را به حادث‌ترین صورتش مطرح کنیم، پرسش ما این صورت را به خود خواهد گرفت که آیا پلورالیسم و لیبرالیسم، در کل یا درطیف وسیعی از شرایط تاریخی، از نظر پیامدهای عملی احتمالاً رو در روی هم قرار نخواهند گرفت و رقیب هم به حساب نخواهند آمد؟

یک استدلال در تأیید این ادعا که پلورالیسم ارزشی و لیبرالیسم به هیچ‌روی کشاکشی با هم ندارند توسط لیبرالهای سستی، چه با جهت‌گیری اختیارگرایانه و چه با جهت‌گیری مساوات‌طلبانه، عرضه شده است. در نظر آنان تز پلورالیستی توافق‌ناپذیری ارزشی تزی در ارزش‌شناسی^۱ و در نظریه

ارزشی یا خیر است، و ربطی به اصول حق نمی‌یابد. این استدلالی است که لیبرالهای کلاسیک متأخر پیش برده‌اند، ۱۶۱ و اصل پیشنهاد هم از طرف لیبرالهای کانتی نظیر جان راولز بوده است. ۱۷۱ این متفکران لیبرال معتقدند که توافق‌ناپذیری میان ارزشها - اعم از خیرهای خاص یا مفاهیم کلی خیر - عملاً موافق و مؤید اصول لیبرالی هستند، زیرا کمک می‌کنند تا مفاهیم لیبرالی عدالت و حقوق، که نه تجسم مفهوم خاصی از خیر هستند و نه چنین چیزی پیش‌فرضشان است، توجیه شوند. در این نگاه استاندارد لیبرالی، اصول عدالت یا آزادی خیرهایی جوهری نیستند که در برابر سایر خیرها قرار گیرند، بلکه اصولی تنظیم‌کننده، اصول حق، هستند که شربطی را مقرر می‌کند که در آن می‌توان به تعقیب خیرهای رقیب و مفاهیم مختلف رقیب از خیر پرداخت. اصول لیبرالی عدالت و آزادی اصولی فریضه‌ای هستند که مقیدات رفتن به دنبال خیرها را معین می‌کنند؛ این اصول از مقوله‌ای متفاوت از خود خیرها هستند. این اصول تنظیم‌کننده حق، طبق این دیدگاه، خصوصاً در صورتی که پلورالیسم ارزشی را صادق بدانیم، یعنی اگر ارزشهای توافق‌ناپذیری وجود داشته باشند، ضرورت پیدا می‌کنند و به کار می‌آیند. زیرا، اگر تز توافق‌ناپذیری درست باشد، پس مفاهیم بیشینه کردن یا بهینه کردن آنچه ارزش دارد، چنانکه در فایده‌گرایی کلاسیک، کمال‌گرایی، و آموزه‌های مرتبط مطرح می‌شود، قابل اعمال نخواهد بود. پس در این دیدگاه استاندارد لیبرالی، که در آن اصول لیبرالی اصول حق هستند، نه تنها کشاکشی میان لیبرالیسم و پلورالیسم ارزشی وجود ندارد، بلکه پلورالیسم عملاً موافق و درخور لیبرالیسم است.

این استدلال عام لیبرالی، اگرچه مستدل و محکم است و ارزش بررسی جدی را دارد، اما کاملاً درخور آن قدرت تام پلورالیسم ارزشی برلین (یا نوع دیگر پلورالیسم ارزشی که جانبخش لیبرالیسم جوزف راز است) نیست. درواقع این استدلال دقیقاً حقیقت آن لیبرالیسمهای مرسوم و سنتی را پیش‌فرض می‌گیرد که پلورالیسم ارزشی برلین به مبارزه و توان‌آزمایی

می‌خواند، و این ادعای برلین که آزادیها خود ممکن است تجسم ارزشهای رقیب و توافق‌ناپذیر باشند، اگر اعتباری داشته باشد، آن لیبرالیسمها را از پایه ویران می‌کند. نقص اصلی در این استدلال عام و مشترک در این فرض است که اصول آزادی یا عدالت را می‌توان از نیروی زورآور توافق‌ناپذیری ارزشی مصون داشت. اگر راهی که برلین رفته است راه درست باشد، چنین فرضی توهمی بیش نیست، زیرا آزادیهایی هستند که متضادند، برابریهایی که رقیبند، و عدالت‌هایی که اقتضانات ناسازگار دارند. علاوه بر این، این عناصر رقیب در اخلاق سیاسی لیبرالی بیانگر ارزشهایی خواهند بود که بعضاً ماورای قیاس عقلانی‌اند. اگر، آن‌گونه که برلین آشکارا معتقد است، و همان‌گونه که تجربه نشان می‌دهد، آزادیهای منفی نظام هماهنگی را تشکیل ندهند بلکه غالباً با هم ناسازگار باشند، ما تنها در صورتی موفق به حل این تضادها خواهیم شد که اعتبار و وزن و ارزشی به این آزادیهای رقیب نسبت دهیم. اما بعضاً ما معیاری نداریم و نخواهیم داشت تا با ارزی مشترک این آزادیهای رقیب را ارزشگذاری کنیم؛ ارزشهای آنها توافق‌ناپذیر خواهد بود.

وضع چنین خواهد بود اگر آزادیهای رقیب مورد بحث در مفاهیم مختلفی از زندگی خوب نقش مهمی ایفا کنند، یا اینکه در ستهای فرهنگی متفاوتی جایگیر شده باشند. این تصور که آزادیها نمی‌توانند در اقتضانات عملی‌شان رقیب یکدیگر باشند در ظاهر امر فرضی خیالی است. این فرض هم که چنین تضادهای به هنگام رخ دادن می‌توانند با توسل به اصولی که مجموعه منحصر به فرد و یگانه‌ای از تعادل و توازن میان آزادیها را تجویز می‌کنند حل شوند، بدین معناست که فرض کنیم نوعی اخلاق سیاسی کلاً فریضه‌ای می‌تواند وجود داشته باشد. این بدان معناست که از پیش فرض کنیم که لیبرالیسمی مبتنی بر حقوق که در هیچ نقطه‌ای بستگی به مفاهیم بحث‌انگیزی در مورد خیر ندارد امکان وجود دارد و چنین لیبرالیسمی هرگز در کاربردش با داوریهایی مشتمل بر توافق‌ناپذیرها رویارو نخواهد شد. اینها همه فرضهای نیرومند بعید و ناموجهی هستند، و پیش‌فرض‌شان این است که اصول حق را

می‌توان از تضادهای میان خیرها در امان نگاه داشت. این دیدگاه آخر دیدگاهی است که برلین و راز قویاً رد و انکارش می‌کنند، چون در نظر آنان حقوق فقط از طریق سهمی که در علائق و منافع انسانی ایفا می‌کنند تعین پیدا می‌کنند - علائق و منافی که خود محتوایشان پیچیده و متغیر است و ممکن است دربرگیرنده تضادهایی باشند که عقلاً قابل داوری نیستند. این نظر استاندارد که اصول لیبرالی اصول تنظیم‌کننده هستند که می‌توان آنها را در محتوا و کاربردشان از تضادهای عمیق ارزشها جدا نگاه داشت این واقعیت را پایمال می‌کند که آزادیها و برابریهایی که این اصول مشخص می‌کنند تمام محتوا و وزن و اعتبارشان را از سهمی که در صورتها و جنبه‌های شکوفایی بشری دارند به دست می‌آورند و همینها هستند که خود چنین تضادهایی را پدید می‌آورند. مثلاً، اگر آزادیهای جنسی خاصی اقتضائات مغایر و متضادی با هم یا با سایر آزادیها داشته باشند، اگر مثلاً آزادی اقلیتهای جنسی برای علنی کردن گرایش جنسی‌شان با استفاده دیگران از آزادی‌شان برای شرکت در اجتماعات، استخدام شدن در مدارس یا انستیتوهای مشابه در تضاد باشد، هیچ راهی برای حل و فصل این تضادها بدون توسل به تأثیر آزادیهای مختلف بر رفاه و آسایش انسانی وجود نخواهد داشت؛ و هرگونه ارزیابی این تأثیر موکول به توسل به داوری وزن و اعتبار نسبی منافع و علائقی خواهد بود که شامل مفاهیم بغرنج مورد مناقشه از زندگی خوب و توافق‌ناپذیرها حتی در محدوده آن جنبه‌هایی از این مفاهیم است که مورد نزاع نیستند بلکه اعتقادی مشترک هستند. نظر لیبرالی سستی این واقعیت حیاتی را نادیده می‌گیرد که پلورالیسم ارزشی، اگر صادق باشد، ضربه مرگباری بر پروژه کانتی فلسفه محض حق وارد می‌آورد. پلورالیسم ارزشی همچنین برای نظریه‌های لاکی حقوق بنیادین، و برای گزارشی که از قانون طبیعی ارائه می‌شود و این‌گونه نظریه‌ها ضرورتاً بر آن استوارند مهلک و مرگبار است. یقیناً در نظر برلین، پلورالیسم ارزشی محدود به مفاهیم خیر نمی‌شود، بلکه راهش را تا به انتها دنبال می‌کند و به عمق به سراغ اصول عدالت و حقوق می‌رود.

اگر پلورالیسم ارزشی برلین در مورد اصول حق نیز مانند مفاهیم خیر صدق کند، آیا اتهام عام نسب‌گرایی اتهامی قوی علیه او نخواهد بود؟ این ایراد بالقوه ایرادی بسیار جدی‌تر است که سندل آن را به خوبی بیان کرده است. سندل به قطعه‌ای از چهار مقاله درباره آزادی که در ابتدای این فصل نقل کردیم اشاره می‌کند. همان قطعه‌ای که در آن برلین از «یکی از نویسندگان ستودنی زمانه ما»، و در واقع یوزف شوپتر یاد می‌کند و این جمله‌اش را نقل می‌کند که «پی بردن به نسب بودن اعتبار و ارزش اعتقاداتمان، و در عین حال پافشاری بی‌تزلزل بر آنها، چیزی است که انسان متمدن را از انسان وحشی متمایز می‌کند». پس از آن سندل می‌پرسد: «اگر اعتقادات کسی فقط اعتبار نسب دارد، چرا باید بی‌تزلزل بر آنها پای فشارد؟ در جهانی اخلاقی که آرایش و نظم تراژیک دارد، یعنی همان جهانی که برلین پیش چشم دارد، آیا آرمان آزادی کمتر از سایر آرمانهای رقیب در معرض توافق‌ناپذیری ارزشهاست؟ و اگر چنین است، موقعیت ممتاز آن در چیست؟ و اگر آزادی هیچ موقع و مقام ممتاز اخلاقی ندارد، اگر آزادی هم صرفاً ارزشی در میان ارزشهای بسیار دیگر است، پس چه دفاعی داریم که از لیبرالیسم بکنیم؟» (۸۱) سندل می‌گوید، «برلین به نحو خطرناکی نزدیک است که در همان غرقاب نسب‌گرایی غرق شود».

این ایراد سندل در واقع یک استدلال نیست بلکه دو تاست. نخست این ادعای آشناست که لئو اشتراوس^۱ پیشتر با آن لجاجت خاص خود و کندذهنی‌اش مطرح کرده بود، ۱۹۱ که برلین نسب‌گراست. این صرفاً تأکیدی جزم‌گرایانه بر این نکته است که پلورالیسم عینی در اخلاق، یعنی موضعی که برلین همواره از آن دفاع کرده است، چیزی محال و ناممکن است. پاسخ این ادعا را مایکل والتسر^۲ به خوبی داده است و گفته است پلورالیسم «واقعاً» می‌تواند به بار بنشیند، حتی می‌تواند به عنوان حاصل ضروری آزادی و

۱. Leo Strauss, (۱۸۹۹-۱۹۷۳). فیلسوف سیاسی آلمانی-آمریکایی.

2. Michael Walzer

خلافت انسان تجلیل شود. اما این تجلیل متضمن و مستلزم نسبی‌گرایی نیست - به دو دلیل: نخست، به این دلیل که کشف جهانی پلورالیستی کشفی واقعی است؛ واقعاً نظرها و نگاهها و راههای بسیاری هست که هریک ارزش خود را دارند و قابل تلفیق نیستند؛ و ثانیاً، به این دلیل که آزادی که امکان بروز این نظرها و پیدایش این راهها را می‌دهد اصالتاً ارزشمند است. (۱۱۰) نیازی نیست بیش از این خودمان را معطل این نقد آشنای اشتراوس کنیم. (۱۱۱) این نقد کاملاً متمایز از این ایراد واقعاً جدی است که هیچ چیز در اندیشه برلین نیست که مقام و موقع ممتازی به لیبرالیسم بدهد. زیرا طبیعی است که متفکران غیرنسبی‌گرایی بسیاری هستند که لیبرال نیستند - اکثریت قریب به اتفاق فیلسوفان سیاسی و اخلاقی کلاسیک، که سرسلسله‌شان ارسطوست، آشکارا در همین مقوله جای می‌گیرند. این درست است که، اگر برلین نسبی‌گرا می‌بود، لیبرالیسم هیچ امتیاز و اقتدار خاصی نمی‌داشت؛ اما این یادآوری و ملاحظه‌ای پیش‌پاافتاده است که چندان جالب نیست. برای مقاومت در برابر ایراد دوم و اساسی‌تر سندل، یعنی اینکه هیچ چیز در پلورالیسم برلین نشان نمی‌دهد که چرا آزادی انتخاب نباید صرفاً ارزشی در میان ارزشها باشد، لازم است کاری فراتر از اثبات این نکته کنیم که برلین نسبی‌گرا نیست؛ لازم است نشان دهیم چگونه پلورالیسم ارزشی از نوعی که برلین مدافعش است با اولویت آزادی انتخاب وفق دارد و حتی پشتیبان و مؤید آن است - آزادی انتخابی که طبق گزارش برلین و گزارش دیگران قوام‌بخش و سازنده لیبرالیسم است. آیا می‌توان این کار را کرد؟

گفته‌های خود برلین در مورد رابطه پلورالیسم و لیبرالیسم کلاً یکدست و کاملاً همخوان نیستند. او تأکید کرده است که این دو آموزه «مفاهیمی یکسان یا حتی همپوشان نیستند»، در واقع «این دو آموزه ربط منطقی به هم ندارند». (۱۱۲) در عین حال، در جایی دیگر گفته است، «پلورالیسم مستلزم... حداقلی از تسامح و تساهل است...» (۱۱۳) و در رساله‌ای اخیر، که همراه با برنارد ویلیامز نوشته است، کوشیده است در برابر استدلالهایی مقاومت کند که مدعی‌اند

می‌توانند نشان دهند که صدق پلورالیسم هرگونه دفاع عقلانی از لیبرالیسم را تضعیف می‌کند و صورت لیبرالی زندگی را صرفاً در مقام امکانی در میان امکانهای انتخاب دیگر می‌نشانند. ۱۱۴۱ استراتژی من در تفسیر این خواهد بود که فرض را بر این بگذارم که هم این ادعا که پلورالیسم مستلزم و متضمن لیبرالیسم است و هم این ادعا که این دو آموزه کلاً جدا و مستقل از هم هستند مبتنی بر مدارک و مستندات در نوشته‌های برلین هستند و می‌توان این مدارک و مستندات را عرضه کرد. بر همین وجه، و به اتکای همین فرض نخست، باز فرض این خواهد بود که هم این تز را در نوشته‌های برلین می‌توان یافت که لیبرالیسم به واسطه طبیعت انسان به عنوان موجودی انتخابگر، داعیه عقلانیت جهانشمول دارد، و هم این تز را که لیبرالیسم اعتقادی اخلاقی و سیاسی است که هیچ ادعای عام و جهانشمولی نسبت به عقل و خرد ندارد. با توجه به اینکه شواهد و مدارک در نوشته‌های برلین کلاً فارغ از ابهام نیستند، مسئله تفسیر نوشته‌های برلین در قیاس با این سؤال جوهری در درجه دوم اهمیت قرار می‌گیرد: آیا پلورالیسم ارزشی مؤید لیبرالیسم است، یا اینکه این دو می‌توانند در تضاد با هم قرار گیرند؟

بیشتر سه شاخه استدلالی را که طبق آنها پلورالیسم ارزشی ممکن است مؤید ارزشها و ورزشهای لیبرالی، خصوصاً ارزشها و ورزشهای مرتبط با آزادی منفی و تساهل و تسامح باشد، یادآور شدم. حال می‌ماند اینکه بررسی کنیم چگونه پلورالیسم و لیبرالیسم ممکن است در رقابت قرار گیرند. ظاهراً سه استدلال مؤید این ادعای متقابل است که چنین رقابتی نه تنها ممکن است، بلکه عملاً گریزناپذیر است. اجازه دهید نخست آن استدلال آخر از سه استدلالی را که پلورالیسم ارزشی را به لیبرالیسم ربط می‌داد بررسی کنیم. استدلالی که می‌گفت جوامع یا رژیمهای توتالتر یا غیرلیبرالی ناگزیرند به انکار حقیقت پلورالیسم ارزشی برخیزند. این مطلب فقط در مورد آن دسته از نظمهای غیرلیبرالی مصداق دارد که مبتنی بر آن فرض و مقدمه عام‌گرایانه غربی هستند که پلورالیسم ارزشی ریشه‌اش را می‌زند. این درست است که

پلورالیسم ارزشی ادعاهای کلی و عام‌گرایانه جوامع غیرلیبرالی مارکسیست، فایده‌گرا، پوزیتیویست، افلاطونی، مسیحی، یا اسلامی را از بنیاد تضعیف می‌کند، اما تاریخ بشر تا به امروز، و چشم‌انداز بشری در آینده محتمل، مملو از فرهنگهای غیرلیبرالی بوده و خواهد بود که از نظر ارزشهایی که مدعی تجسم بخشیدنشان هستند خاص‌نگر و خاص‌گرا هستند نه کل‌نگر و عام‌گرا. رژیمهای اقتدارگرایی که آموزه‌های هندو، شیتو، یا یهودی ارتدکس پشتوانه‌شان هستند، یا صرفاً به دنبال حفظ شیوهای محلی از زندگی هستند، هیچیک از آن ادعاهای عام‌گرایانه‌ای را ندارند که پلورالیسم ارزشی مورد حمله قرار می‌دهد. آنچه کلاً لازم است از سوی این‌گونه جوامع غیرلیبرالی گفته شود این است که آنها صورتهای ارزشمندی از زندگی را در دل خود حفظ کرده‌اند که راه دادن به آزادی انتخاب آن صورتهای را تعدیل می‌کند یا از میان می‌برد. اگر چنین چیزی را بپذیریم، چرا ارزش انتخاب بی‌تزامم همیشه باید بر ارزش آن صورتهایی از زندگی که با چنین انتخابی از هم می‌پاشند فایق آید؟ چگونه می‌تواند چنین باشد، اگر که پلورالیسم ارزشی حقیقت دارد؟

ادعای متقابل در برابر سومین استدلالی که از پلورالیسم ارزشی به لیبرالیسم می‌رسد این است که رژیمهای غیرلیبرالی خاص‌گرا و خاص‌نگر نمی‌خواهند بر اقتدار و مرجعیت منحصر به فرد و تام و عام شیوه‌هایی از زندگی که در کنف حمایت خود دارند تأکید ورزند، و نمی‌خواهند منکر ارزش سایر شیوه‌های زندگی، مثل شیوه‌های دیگر خاص‌گرایانه غیرلیبرالی، یا حتی (از این جهت) صورتهای لیبرالی زندگی شوند. درواقع، چون فرهنگهای خاص‌گرا از استدلال فراگیر و عام پرهیز دارند، می‌توانند — برخلاف مسیر استدلالی که بحثش را می‌کنیم — جایگاه خاص و مطمئنی برای پذیرش و درک پلورالیسم ارزشی و پیامدهای قهری آن، یعنی ارزش و اعتبار صورتهای اساساً مختلف زندگی داشته باشند. این رژیمهای عام‌گرا هستند که در این زمینه مشکل دارند.

مسیر دوم استدلال از پلورالیسم به لیبرالیسم نیز بهتر از عهده پاسخگویی

بر نمی‌آید. در واقع، این استدلال آن راه دیگر را قطع می‌کند و می‌بندد. اگر جوامع لیبرالی را باید بر این مبنای پلورالیستی مرجح دانست که ارزشهای اصیل بیشتری را نسبت به جوامع غیرلیبرالی در پناه می‌گیرند، پس آیا نمی‌توان نتیجه گرفت که جهان انسانی غنی‌تر از اینی که هست خواهد بود اگر غیر از جوامع لیبرالی دربرگیرنده جوامعی غیرلیبرالی هم باشد که صورتهایی ارزشمند از زندگی را در دل خود جای داده‌اند که در غیراین صورت از میان می‌رفتند؟ اعتقاد به اینکه فقط شیوه‌های لیبرالی زیستن ارزشمندند، یا همیشه ارزشمندتر از صورتهای غیرلیبرالی زندگی هستند، بدین معناست که برای آزادی انتخاب ارزشی برتر قائل شویم، که اگر پلورالیسم ارزشی صدق و حقیقت داشته باشد، چنین چیزی ناموجه و دفاع‌ناپذیر است. این بدان معناست که بگوییم، هرگاه حفظ یا بسط تنوع صورتهای ارزشمند زندگی با آزادی منفی در تعارض قرار گیرد، همیشه این ارزش اول است که باید فدا شود. اما اگر تنوع با آزادی در تضاد قرار گیرد، و اگر تنوع مربوط به صورتهای ارزشمند زندگی باشد که بیانگر نیازهای اصیل انسانی و تجسم‌بخش گونه‌های اصیل شکوفایی انسان است، چرا باید همیشه آزادی را بر تنوع برتری داد—خصوصاً اگر مدعی باشیم که پلورالیست ارزشی هستیم؟ این ادعا که باید چنین باشد بدین معناست که هیچ صورتی از زندگی، اگر نتواند نیروی دست زدن به انتخاب آزاد توسط اعضایش را برتابد، شایستگی بقا ندارد. اما چنین چیزی دقیقاً همان فلسفه محض حق است که پلورالیسم ارزشی برلینی آن را از ارج و قرب می‌اندازد.

استدلال از پلورالیسم به لیبرالیسم باید در این نقطه به نخستین رشته استدلال از سه رشته بازگردد—یعنی این استدلال که می‌گوید اگر ارزشها حقیقتاً توافق‌ناپذیر باشند، آنگاه هرگز دلیل موجهی برای تحمیل رتبه‌بندی خاصی از آنها بر هیچ‌کس وجود ندارد. این شاید ساده‌ترین و در عین حال بالقوه قدرتمندترین استدلال در میان سه استدلال باشد، زیرا مستقیماً می‌خواهد مقام و موقع ممتاز انتخاب را از پلورالیسم ارزشی اخذ کند.

متأسفانه این هم راه به جایی نمی‌برد. زیرا زمانی که رژیم غیرلیبرالی خاص‌گرایی رتبه‌بندی خاصی از ارزشهای توافق‌ناپذیر را بر اتباعش تحمیل می‌کند، مدّعی نمی‌شود که این یگانه رتبه‌بندی عقلانی است یا حتی بهتر از سایر رتبه‌بندی‌هایی است که در حال حاضر در جهان می‌توان یافت. چنین رژیمی کافی است مدّعی شود که این رتبه‌بندی در شیوه خاصی از زندگی، که خود ارزشمند است، جایگیر شده است و برای بقای آن ضروری است، و این رتبه‌بندی و آن شیوه خاصی از زندگی که این رتبه‌بندی مؤید و پشتیبان آن است، اگر امکان دست زدن به انتخاب بی‌تواضع فراهم شود، در خطر خواهد افتاد. به عبارت دیگر، رژیم خاص‌گرایی که رتبه‌بندی خاصی از ارزشهای توافق‌ناپذیر را بر اتباعش تحمیل می‌کند، مدّعی توجیهی خاص یا یگانه برای آن رتبه‌بندی نخواهد شد. چنین رژیمی مدّعی توجیه عقلانی است، اما نه برای آن رتبه‌بندی خاص ارزشهای توافق‌ناپذیری که تحمیل می‌کند، بلکه برای این عملش که آن رتبه‌بندی را به عنوان عنصری ضروری در شیوه‌ای ارزشمند از زندگی حفظ می‌کند. هرچه باشد، این همان ادّعایی است که در جوامع لیبرال، مثلاً زمانی که به دنبال توجیه حقوقی عدم پذیرش چندهمسری بوده‌اند، غالباً و به گونه‌ای موجه مطرح کرده‌اند، و هرگز ادّعایشان این نبوده است که تک‌همسری ارزش خاصی دارد، بلکه تکیه‌شان به نقش تک‌همسری در شیوه خاصی از زندگی بوده است که ارزش حفظ و تجدید را دارد. اگر چنین استدلالی در کاربردهایش در جوامع لیبرالی قوّت و قدرت دارد، چرا نباید در مورد شیوه‌های کلی زندگی که غیرلیبرالی هستند قوّت و قدرت داشته باشد؟ چگونه کسی که خود را پلورالیست ارزشی می‌داند می‌تواند در برابر نیروی برتر این استدلال مقاومت کند؟

این جواب به هیچ دردی نمی‌خورد که بگوییم شیوه‌های غیرلیبرالی زندگی می‌توانند به صورت جزیره‌هایی در دل جوامع لیبرالی به حیات خود ادامه دهند، زیرا، گرچه این مطلب تا حدودی درست است، اما چنین جزیره‌هایی شیوه‌های کامل زندگی نیستند که این جزایر را پدید آورده‌اند، و

به احتمال زیاد بسیاری از فضایل فرهنگهای مولدشان را نخواهند داشت. این پاسخ عام لیبرالی در واقع این واقعیت ساده را نادیده می‌گیرد که جوامع لیبرالی گرایش به بیرون راندن صورتهای غیرلیبرالی زندگی و حاشیه‌ای یا گتویی کردن یا از اهمیت انداختن آنها دارند. این پاسخ عام لیبرالی از سر این حقیقت ساده می‌گذرد که، حتی اگر فضایل پیش لیبرالی هنوز در جوامع لیبرالی دوامی دارند، فقط به صورت سایه‌ای از فضایل اصلی پیشین‌شان است و هرگز در کسانی که این فضایل را از خود بروز می‌دهند به طور کامل تحقق پیدا نمی‌کنند. هرچه باشد، این مسئله ساده و بدیهی صرفاً موردی از موارد استفاده از این بینش پلورالیستی است که فضایل قابل تلفیق نیستند - دست‌کم بی‌آنکه خسروانی بر یکی از آنان وارد شود؛ و اینکه بسیاری از خیرها و فضایل اصیل بستگی به ساختارهای اجتماعی خاصی دارند، و برخی از آنها غیرلیبرالی و غیرقابل تلفیق با جوامع لیبرالی هستند و در قالب آنها نمی‌گنجند. این پاسخ به هیچ‌روی پاسخ این سؤال نیست که چرا، اگر شیوه تام غیرلیبرالی از زندگی ارزشمند است، نباید با همان شرایط خودش، خودش را تجدید کند، و در شرایطی مجبور شود خود را بازسازد که رژیمهای لیبرالی بر آن تحمیل می‌کنند؛ چرا، اگر این شیوه‌های زندگی نیازمند آنند که در قالب ساختارهای اجتماعی غیرلیبرالی، خود را بازسازند، نبایستی از طریق این ساختارها بازسازی شوند؟ علاوه بر این، پاسخ عام لیبرالی، امکان این را هم نادیده می‌گیرد که رژیمی غیرلیبرالی ممکن است بتواند به صورتی معقول قیدهایی را که بر آزادی منفی اتباعش می‌زند برایشان توجیه کند، اما نه با این استدلال که الگویی از خیرهای توافق‌ناپذیری که بدین ترتیب حفظشان می‌کند ناشی از عقلانیتی منحصر به فرد است - چیزی که از دیدگاه پلورالیسم ارزشی نارواست - بلکه با این استدلال که این شیوه زندگی خاصی که بدین ترتیب حفظ می‌شود ارزشمند است. در هر سه رشته استدلالی که مورد بررسی قرار دادیم، استدلال از پلورالیسم به لیبرالیسم با شکست مواجه می‌شود، زیرا طیف صورتهای ارزشمند زندگی گسترده‌تر از آن است که بتواند در دل

جامعه‌ای لیبرال جای بگیرد - و این چیزی است که هر ارزیابی قانع‌کننده‌ای که شخص معتقد به پلورالیسم ارزشی انجام دهد تأییدش خواهد کرد.

اما منظور این نیست که از حقیقت و صدق پلورالیسم نتیجه می‌شود که هیچ دفاعی نمی‌توان از جامعه لیبرالی به عمل آورد - یعنی لیبرالیسم صرفاً یک انتخاب در میان امکانهای انتخاب متعدّد است. اگر گمان بریم که پلورالیسم به همین سادگی لیبرالیسم را تضعیف می‌کند در واقع خود پلورالیسم را زیاده از حد ساده کرده‌ایم. پلورالیسم ارزشی نمی‌گوید که در شرایط خاصّ دلایل موجهی برای ترجیح یک ارزش، یا مجموعه‌ای درهم‌پیوسته از ارزشها، وجود ندارد؛ همچنین، پلورالیسم ارزشی منکر این نیست که ممکن است دلایل موجهی در دوره و شرایط تاریخی خاصّی برای ترجیح رژیمی بر رژیم دیگر وجود داشته باشد و وجود هم دارد. مثلاً، در شرایط تاریخی ما، ممکن است این مطلب حقیقت داشته باشد که بیشترین بخت برای رسیدن به حداقل استلزامات اخلاقی عامّ با نهادهای لیبرالی است که فراهم می‌آید؛ و اگر چنین باشد، همین خود استدلال خوبی برای دفاع از لیبرالیسم است. اگر خلاف این فکر کنیم، اگر فکر کنیم که حقیقت پلورالیسم هرگونه استدلال به نفع لیبرالیسم را ناممکن می‌کند، در واقع دو ادّعای متمایز را خلط کرده و درهم آمیخته‌ایم - یکی این آموزه (صادق) پلورالیستی است که هیچ معیار عامّ یا اصل جامعی برای داوری ارزشهای متضادّ وجود ندارد، و دیگری این آموزه (کاذب) شکاکانه که مدّعی است در مواردی که ارزشها در شرایط خاصّی با هم تضادّ پیدا می‌کنند هیچ دلیل و منطقی برای حل تضادّ به این شیوه و نه آن شیوه نمی‌توان به دست داد. به عکس، نظر پلورالیستی این است که، اگر نه در تمامی موارد، دست‌کم در بسیاری موارد، آن بستر سنت فرهنگی که در آن تضادّ میان ارزشها رخ می‌دهد خود می‌تواند دلایلی برای حلّ تضادّ به این شیوه و نه به آن شیوه‌های دیگر به دست دهد. هیچ نتیجه صرفاً ذهن‌گرایانه‌ای از حقیقت و صدق پلورالیسم نتیجه نمی‌شود، زیرا پلورالیسم امکان می‌دهد - و در مورد پلورالیسم برلین، حتّی اصرار می‌ورزد -

که در هر موردی که ممکن باشد باید تعادل و توازن معقولی میان خیرهای متضاد پدید آوریم، حتی زمانی که توافق‌ناپذیری آنها بدین معناست که هیچ اصل یا معیاری وجود ندارد که نشان دهد تعادل و توازنی که ایجاد کرده‌ایم عقلانیت عام و منحصر به فردی دارد.

آنچه از حقیقت پلورالیسم نتیجه می‌شود این است که نهادهای لیبرالی نمی‌توانند هیچ اقتدار و مرجعیت عامی داشته باشند. در مواردی که ارزشهای لیبرالی با سایر ارزشهایی که وجودشان بستگی به ساختارهای اجتماعی و سیاسی و صورتهای زندگی غیرلیبرالی دارد در تضاد قرار می‌گیرند، و در مواردی که این ارزشها حقیقتاً توافق‌ناپذیرند، اگر پلورالیسم حقیقت داشته باشد، هیچ برهانی دال بر ارجحیت کلی ارزشهای لیبرالی نمی‌توان آورد. انکار چنین چیزی به معنای انکار تز توافق‌ناپذیری ارزشهاست. این همان کاری است که کسانی می‌کنند که بر روایت و صورت ضعیفی از پلورالیسم صحه می‌گذارند که تلفیق‌ناپذیری، حتی تلفیق‌ناپذیری اساسی، بسیاری از خیرهای بشری را می‌پذیرد، اما بر قیاس‌پذیری عقلانی آنها تأکید می‌ورزد. چنین مواضعی در واقع می‌خواهند پلورالیسم را از توافق‌ناپذیری و قیاس‌ناپذیری ارزشها جدا کنند. ۱۹۵۱ من در اینجا به بررسی این موضع نمی‌پردازم، و دلیلش تا حدودی این است که این موضع آشکارا موضع برلین نیست، و تا حدودی هم اینکه چنین موضعی برای آنکه ارزش بحث کردن داشته باشد نیازمند گزارشی عام از این است که چگونه باید میان خیرهای تلفیق‌ناپذیر دست به انتخاب عقلانی زد - گزارشی شاید شبیه آنچه در فایده‌گرایی کلاسیک هست. حال که می‌دانیم چنین گزارش عامی وجود ندارد، ما می‌مانیم و این نتیجه که در عین اینکه پلورالیسم ارزشی استدلال درباره ارزشهای متضاد را در شرایط خاص می‌پذیرد، اما هیچ اصل کلی و عامی را در داورى تضادها نمی‌پذیرد. این مطلب به هنگام اعمالش بر ارزشهای متجسم در نهادهای لیبرالی، این معنا را به خود می‌گیرد که این ارزشهای لیبرالی نمی‌توانند هیچ دعوی برای عقل و خرد ما داشته باشند که با ادعای خیرهایی که در شیوه‌های غیرلیبرالی زندگی

جای دارند مورد مناقشه قرار نگیرد یا حتی ساقط نشود. پذیرش و به رسمیت شناختن این حقیقت است که لیبرالیسم آگونیستی برلین را از همه گونه‌های سنتی اندیشه لیبرالی متمایز می‌کند.

آن پروژه فکری که لیبرالیسم آگونیستی برلین متجسم می‌کند، در آمیختن عقل‌گرایی با رمانتیسم است، و از این طریق است که نهضت روشنفکری را با متقدنان آن در نهضت رمانتیک ضد روشنفکری آشتی می‌دهد. در این پروژه، آن متفکر انگلیسی که برلین بیش از همه به او شباهت می‌یابد، جان استیوارت میل است که در فلسفه او میراث تجربه‌گرایی انگلیسی و فایده‌گرایی کلاسیک در ستیز با تأثیرات رمانتیسم و، تا اندازه‌ای، ایدئالیسم آلمانی هستند. تردیدی نیست که لیبرالیسم برلین، در پلورالیسم سیستماتیکش، سنتزی بسیار موفقتر از سنتز میل است. با این همه، رابطه جدلی میان پلورالیسم و لیبرالیسم، که مطلب اصلی در آثار برلین است، به ما می‌گوید سنتزی که برلین خواسته است فراهم آورد کاملاً هم موفق نبوده است و اندیشه او همچنان گرفتار پنجه عدم قطعیت است. چیزی که خبر از این عدم قطعیت می‌دهد این واقعیت است که اندیشه او بعضاً چهره لیبرالیسمی عمیقتر و ظریفتر را به نمایش می‌گذارد که تبارش را به هرروی باید در سنت جان استیوارت میل جست، و بعضاً چهره‌ای ویکویی و هردری را به نمایش می‌گذارد که در این چهره‌اش نقدی است بر لیبرالیسم و نهضت روشنفکری، البته نه از موضع ارتجاعی و سنتی دومستری یا اوکشتانی، بلکه از موضع پلورالیسم و تاریخ‌باوری از آن نوع که پیشتر در آثار ویکو و هردر بیان شده بود. به اعتقاد من، همین عنصر تاریخ‌باورانه در اندیشه برلین است که راهی برای آشتی دادن عقل‌گرایی با اراده‌گرایی رمانتیک را، که برلین به دنبال آن است، پیش پای او می‌گذارد و مقام و موقعیت خاصی به لیبرالیسم در اندیشه او می‌دهد.

در جریان تفسیر اندیشه برلین من مکرراً به عنصر اراده‌گرایی ارجاع و اشاره کرده‌ام. این عنصر در تصدیقات مکرر او که زندگی سیاسی و اخلاقی شامل مواردی از انتخاب رادیکال و اساسی، و اعتقاد بی‌مناست خود را

آشکار می‌سازد. در فصل قبل دیدیم که نقش محوری اراده در امور انسانی یکی از اندیشه‌های نهضت رمانتیک ضد روشنفکری بوده است که در زمان ما جنبشهایی آن را اخذ کرده‌اند که در پی انکار کلی وحدت عقلانی و اخلاقی انسان هستند. در قرن ما، قدرتمندترین اشکال این خاص‌گرایی، رادیکال و مدرنیست بوده است، نه سنت‌گرا - آموزه‌ها و جنبشهای فاشیستی مبتنی بر نژاد یا ملت، که اندیشه‌های اصالت و اولویت و برتری اراده را ترویج می‌کردند که از رمانتیسم اخذ کرده بودند. این جنبشهای رادیکال تا جایی که در پی خلاصی گریبان صورتهای خاصی از زندگی از چنگ همه معیارهای مشترک انسانی بودند، چنانکه دست‌کم برخی از آنها آشکارا چنین کردند - مثلاً ناسیونال سوسیالیسم - روشن است که در پی ویران کردن یا دست‌کم سرکوب و خفه کردن چارچوب عام مقولات و هنجارهای اندیشه اخلاقی بودند - مقولات و هنجارهایی که برلین همواره طرحی کلی از آنها عرضه کرده است. هر قدر هم که محتوای هنجارهای اخلاقی گوهرین و اساسی در طول زمان و از فرهنگی به فرهنگ دیگر فرق کند، باز این هنجارها - مثلاً انصاف و رعایت منافع و علایق دیگران - بنا به درک برلین، افق مشترکی برای بشر ایجاد می‌کند، چنانکه فراسوی آن چیزی جز عدم درک و تفاهم نمی‌ماند، یا به هر صورت چیزی نمی‌ماند که با حتی محتوای حداقلی اخلاق همخوانی داشته باشد. جنبشهای خاص‌گرا واقعاً رادیکال زمانه ما در پی مخدوش کردن این افق مشترک بشری بودند. به همین دلیل عام‌گرایی کمینه اندیشه برلین آنها را محکوم می‌کند.

افق اخلاقی مشترک نوع بشر ممکن است رادیکالترین اشکال خاص‌نگری را از اعتبار ساقط کند؛ اما به هر صورت با چنین کاری امتیازی به لیبرالیسم نمی‌دهد. خاص‌نگری رادیکال را با ادعاهایی که دارد عنصر دیگری در اندیشه برلین، که آن را از آموزه‌های پرچوش و خروش رمانتیک متمایز می‌کند، باز هم محدودتر می‌سازد. آن عنصر دیگر در اندیشه برلین این است که خودآفرینی همواره در متن و بستر میراث فرهنگی خاصی رخ می‌دهد.

طبق نظر برلین، آن خویشی که دست به انتخاب می‌زند، حتی زمانی که انتخابهایش رادیکال و اساسی هستند، خویشی انتزاعی یا نامقید نیست؛ این خویشی خویشی است که هویتش از بیعت‌های خاص، ستهای فرهنگی، و عضویت در کمونته‌های خاص شکل می‌گیرد و ساخته می‌شود، هر قدر هم که اینها پیچیده و متکثر باشند. حتی خویشی که در کار خودآفرینی از طریق دست زدن به انتخابهای رادیکال و اساسی است خودش را از «هیچ» نمی‌سازد و از «خلا» بر نمی‌آورد. این در واقع نقش اراده را از آن حالت خدایگونی که در اندیشه فیشته یا نیچه و صورتهای رادیکالتر رمانتیسم دارد بسی پایتر می‌آورد. هویت‌های فردی و صورتهای زندگی فرهنگی مشترک، هیچ‌یک نمی‌توانند آفریده‌های اساساً اراده‌گرایانه‌ای بر اساس عمل ارادی باشند، زیرا هم افراد و هم مردمان، چه از نظر فکری و چه از نظر احساسی، تحت تأثیر شدید میراث‌های زبانی و ورزشی هستند که آنها را از طرق گوناگون شکل می‌دهند و قالب می‌زنند. توجه به این نکته به معنای توجه به نکته‌ای دیگر هم هست که شاید اهمیتش کم نباشد. انتخاب رادیکال یا اساسی، یا تصمیم بی‌منا، در معنای اعمالی که خودشان تعریف خودشان هستند، و نمی‌توان برایشان دلیلی به دست داد، ممکن است همه آن اهمیتی را که برلین برای این‌گونه اعمال در زندگی بشر قائل است داشته باشد. اما با این همه، این اعمال را غالباً، و شاید نوعاً، نمی‌توان اعمال ارادی دانست، بلکه بیشتر بازسازی گذشته‌نگرانه تجربه بشری هستند، که تجربه را در شکلی نو برای آینده بازمی‌سازند. به عبارت دیگر، انتخابهای رادیکال ممکن است اصلاً مبتنی بر دلیل و عقل نباشند، اما با این همه اعمال اراده هم نباشند. در واقع، اگر بیانگری یا ابراز نظرگرایی رمانتیک حقیقت داشته باشد، اکثر انتخابهای رادیکال نمی‌توانند اعمال اراده باشند، به عکس آنها بایستی بیان، و شاید بیان تازه، هویت‌ها و صورتهایی از زندگی باشند که آن خویشی انتخابگر در آنها سهمیم بوده است. در این معنا، خودآفرینی از طریق دست زدن به انتخاب، حتی با دست زدن به انتخابهای رادیکال، در تمام مدت بی‌وقفه ادامه دارد؛ اما

صرفاً در موارد نادری شکل اعمال اراده را به خود می‌گیرد.

شکل‌گیری فرد انتخابگر بر اساس زبان و تاریخ خاص، بر اساس میراث فرهنگی خاص، امکانهای اراده‌گرایی رمانتیک رادیکال را محدود می‌کند؛ اما باز امتیازی به لیبرالیسم نمی‌دهد، همان‌گونه که درک و مفهوم برلین از افق مشترک ارزشی انسانها امتیازی به لیبرالیسم نمی‌دهد. زیرا خویشنهای خاصی که با دست زدن به انتخاب دست‌اندرکار خودآفرینی می‌شوند خودشان ذخایر و ته‌مانده‌های صورتهای مشترک زندگی هستند. تا جایی که این خویشننها همین صورتهای زندگی را از طریق انتخابهایشان تجدید می‌کنند، آزادی منفی برایشان مهم و بامعنا خواهد بود، اما در وهله نخست تا جایی که این آزادی منفی عنصری از آن صورت زندگی باشد که آنها با انتخابهایشان تجدیدش می‌کنند. آزادی منفی در اندیشه برلین به این دلیل ارزش دارد که شرط خودآفرینی از طریق دست زدن به انتخاب است. خویشنهایی که از طریق دست زدن به انتخاب آفریده یا اصلاح می‌شوند، ممکن است خویشنهایی نیازمند آزادی منفی برای تداوم خودآفرینی‌شان باشند یا نباشند. هرچه باشد، دست زدن به انتخاب، حتی در غیاب آزادی منفی، ادامه می‌یابد؛ همان‌گونه که برلین یادآور می‌شود، دست زدن به انتخاب ضرورتی در وضع بشری است که از آن گریزی نیست. باز هم، پیوند میان پلورالیسم و لیبرالیسم — در این مورد از طریق آزادی منفی — شکسته می‌شود. آنچه به گونه‌ای مؤثر زایل می‌شود مفهوم اراده‌گرایی رادیکال خویشن نامقید است که با توسل به اعمال ارادی، بی‌میانجیگری هیچ میراث فرهنگی قوام‌بخشی، خود را می‌آفریند.

پذیرش این نکته که رادیکالترین انتخابها نمی‌توانند اعمال اراده باشند کاملاً با مفاد اندیشه برلین در این موضوع سازگار است. صدق این مطلب به قوت خود باقی است که اعمال اراده در لیبرالیسم آگونیستی جایگاهی برای خود دارد که در اغلب انواع عقل‌گرایی لیبرالی چنین جایگاهی به آن داده نمی‌شود. خود برلین هم به این نکته اذعان دارد. او برای مشروط و مقید کردن

جمله‌ای که پیشتر در مصاحبه‌ای گفته بود - «اساساً، من عقل‌گرایی لیبرال هستم» - ۱۶۱ تأکید می‌کند که «از جهتی و به معنایی، من اگزیستانسیالیست هستم - منظورم این است که دل‌سپردهٔ مجمع‌الکواکبی از ارزش‌هایی معین هستم، یا در واقع خود را متعهد و دل‌سپردهٔ آنها می‌یابم».^{۱۷۱} علتش این است که وزن و اعتبار مجمع‌الکواکبهای ارزشهای توافق‌ناپذیری که او از آنها صحبت می‌کند از طبیعت یا فرهنگ مایه نمی‌گیرد، بلکه این وزن و اعتبار را انتخاب است که به آنها می‌بخشد. اما خود مجمع‌الکواکب ارزشها مسئله‌ای مربوط به میراث فرهنگی است؛ آنچه خویشتن انتخابگر را آن انتخابگر خاصی می‌کند که هست تاریخی است که ممکن به امکان خاص است. با این حساب، آنچه اراده‌گرایی رادیکال را در اندیشهٔ برلین محدود می‌کند بیشتر تاریخت سوزۀ انتخابگر است تا افق مشترک ارزشهای انسانی. و، هرچند این ظهوری در اندیشهٔ برلین است که خودش ممکن است قبول نداشته باشد، اما در واقع اگر پایه‌ای برای لیبرالیسم بجویم، بهترین پایه برای آن واقعیت تاریخی سوزۀ انسانی است که دست زدن به انتخاب را سازندهٔ اصلی هویت خویش می‌داند، و نه نوعی نتیجه‌گیری کلی از حقیقت پلورالیسم ارزشی برای رسیدن به ارزش برین خود انتخاب.

منظورم این است که هیچ راه مستقیم و عامی نیست که از اندیشهٔ انسان در مقام نوعی که طبیعتش از طریق به کارگیری مکرر قدرت انتخابش دگرگون می‌شود، به آرمان جامعه‌ای برسد که در آن دست زدن به انتخاب امر اساسی و محوری در جهت خیر انسان تلقی می‌شود.^{۱۸۱} در واقع این دو مفهوم و انگاره هیچ پیوند ضروری از هیچ نوعش با هم ندارند. عنصر کلیدی در مفهوم انسان در مقام نوعی که طبیعتش فقط تا حدودی معین است، آن‌گونه که برلین این مطلب را عرضه می‌کند، تأیید و تصدیق تغییرپذیری تاریخی طبیعت بشری، و این ادعای مرتبط با آن است که انسانها از طریق تفاوتهای فرهنگی است که هویت‌های خاصی به دست می‌آورند. هویت‌های فرهنگی عمدتاً از طریق دست زدن به انتخاب شکل می‌گیرند، البته فقط به این شرط که درکمان از «انتخاب»

در معنایی بسیار گسترده باشد که تعدیلهای بی‌شماری را هم که مردم، غالباً بدون تفکر و تأمل، در رفتار خود پدید می‌آورند تا رفتارشان را با میراثهای گوناگون و شرایط متغیر سازگار کنند دربر بگیرد. ("انتخاب" در اینجا اصطلاحی گل و گشاد مثل "ارزش" است). اما در برخی شرایط، عاملان ممکن است خود را ناچار از انتخاب میان سنتهای فرهنگی کلی یا صورتهای زندگی ببینند - مثل زمانی که انتخاب همسر پذیرش مذهبی خاص و مکانی خاص در ساختار اجتماعی را هم با خود همراه می‌آورد. در چنین مواردی، تفاوت فرهنگی در واقع به نوعی بیانگر انتخاب رادیکال است. حتی در مواردی که انتخاب بدین ترتیب در شکل‌گیری هویتهای فرهنگی جنبه محوری و رادیکال دارد، هیچ نتیجه‌ای از آن در مورد ارزش فعالیت انتخاب نمی‌توان گرفت. در موارد بسیار، صورتهایی از زندگی که بدین ترتیب انتخاب می‌شوند، صورتهایی هستند که در آنها اهمیت خاصی به عمل دست زدن به انتخاب داده نمی‌شود. پس بالا بردن عمل انتخاب تا به حدی که جایگاهی کانونی در خیر انسان پیدا کند نمی‌تواند استنتاجی از ویژگی عام زندگی بشر، یعنی نقشی باشد که انتخاب در تبدیل ما به آنچه هستیم ایفا می‌کند؛ همچنین نمی‌توان آن را از تز پلورالیستی توافق‌ناپذیری ارزشی نتیجه گرفت.

اگر به دلایلی که عرضه کردیم، نمی‌توان ارزش برین دست زدن به انتخاب را از تز پلورالیستی توافق‌ناپذیری ارزشی نتیجه گرفت، اگر این تز در واقع با ادعای اینکه آزادی انتخاب ارزشی عام و برتر دارد سازگار نیست، پس بنیان و دلیل موافق لیبرالیسم را باید در جای دیگر، در سنت فرهنگی خاص یا صورتی از زندگی جست که در آن دست زدن به انتخاب برای خیر بشر جنبه محوری دارد. این سنت فرهنگی همان سنت فرهنگی خود جوامع لیبرال است که در آنها خودآفرینی از طریق دست زدن به انتخاب فعالیت ارزشمند به حساب می‌آید، و قید نهادن بر آزادی منفی درگیر شدن در چنین فعالیتی مورد تنفر است و باید برای چنین قیدنهادنی حتماً توجیهی وجود داشته باشد. براساس این نظر، که نظر برلین نیست، اما به عقیده من با دلایلی که آوردم

کاملاً با خصلت تاریخ‌باورانه اندیشه او جور درمی‌آید، هیچ توجیه عامی برای لیبرالیسم نمی‌تواند وجود داشته باشد و نیازی هم نیست که وجود داشته باشد. لیبرالیسم نه «بنیادی» دارد و نه به بنیادی نیازمند است. در واقع باید گفت بهترین درکی که از لیبرالیسم می‌توانیم داشته باشیم این است که آن را همچون صورت خاصی از زندگی درک کنیم که مردمانی که شناخت و درک خاصی از خود دارند بر وفق آن عمل می‌کنند و در آن دست زدن به انتخاب بی‌هیچ مانع و رادع فعالیت‌ی اساسی و کانونی است.

از لیبرالیسم برلینی در این جنبه تاریخ‌گرایانه‌اش، ریچارد رورتی^۱ تفسیری به دست داده است. رورتی در مورد نقل قولی که برلین از یوزف شوپتر آورده است و پیشتر در همین فصل نقلش کردیم و نظر سندل را هم درباره آن آوردیم، چنین نظر می‌دهد:

اینکه بگوییم اعتقادات صرفاً «اعتبار و ارزش نسبی» دارند ظاهراً بدین معناست که این اعتقادات را فقط برای کسانی می‌توان توجیه کرد که به عقیده‌های معین دیگری هم معتقدند - و نه برای هرکس و همه‌کس. اما اگر منظور از این جمله واقعاً همین باشد، این اصطلاح قوت تقابلی [آشکارکننده] نخواهد داشت، زیرا هیچ بحث و جدل جالبی نخواهد بود که اعتبار و ارزش مطلق داشته باشد. اعتبار مطلق منحصر و محدود به بدیهیات روزمره، حقایق ابتدایی ریاضی، و چنین چیزهایی خواهد بود؛ یعنی آن نوع عقایدی که هیچ‌کس علاقه‌مند به بحث درباره آنها نیست زیرا هیچ اهمیت اساسی برای هیچ‌کس از این بابت نخواهد داشت که به او بگوید که کیست، با برای چه زندگی می‌کند. همه عقایدی که اهمیت اساسی برای تصویری دارند که فرد از خود دارد بدین دلیل چنین اهمیتی دارند که وجود یا فقدان آنها می‌تواند معیاری برای تفکیک آدمهای خوب از آدمهای بد باشد، تفکیک آن نوع آدمهایی که شخص می‌خواهد در زمره

۱. Richard Rorty، (۱۹۳۱-). فیلسوف امریکایی.

آنها باشد و آدمهایی که نمی‌خواهد در زمره‌شان قرار گیرد. اعتقادی که بتوان برای همه توجیهش کرد چندان جالب نیست. داشتن چنین اعتقادی نیازمند «شجاعتی بی‌تزلزل» نیست. ۱۱۹

رورتنی در ادامه مطلب می‌نویسد:

... فرضیاتی که معمولاً علیه برلین و شومپتر مطرح می‌شوند نادرستند. ما... [نمی‌توانیم] فرض کنیم که چارچوبی در گسترده‌ترین حد وجود دارد که در آن چارچوب می‌توان مثلاً پرسید: «اگر آزادی از نظر اخلاقی هیچ مقام و موقع ممتازی ندارد، اگر آزادی هم صرفاً ارزشی در میان ارزشهای بسیار دیگر است، پس چه دفاعی داریم که از لیبرالیسم بکنیم؟» ما نمی‌توانیم فرض کنیم که لیبرالها بایستی قادر باشند از امکانهای تاریخ فراتر بروند و آن نوع آزادی فردی را که دولت لیبرالی مدرن عرضه می‌کند صرفاً به چشم یک ارزش دیگر ببینند... فقط این فرض که اصلاً چنین موضع و منظری هست که می‌توانیم خود را به حد آن بالا بکشیم به سؤالی از این دست معنا می‌دهد که «اگر اعتقادات فرد صرفاً اعتبار نسبی دارند، چرایی تزلزل به پای این اعتقادات بایستیم و از آنها دفاع کنیم؟» ۱۲۰

ما می‌توانیم استدلال رورتنی را به قالب بحث قبلی خود درآوریم و بگوییم، جدا از افق مشترک ارزشهای بشری، در نظر برلین ارزشها آفریده‌هایی تاریخی هستند که در دل صورتهای خاص زندگی جایگیر شده‌اند. این مطلب همچنانکه در مورد سایر ارزشها مصداق دارد در مورد ارزشهای لیبرالی هم صادق است: اقتدار و مرجعیت آنها محلی است، نه عام و همگانی، زیرا ارزشهای لیبرالی هم از صورت خاصی از زندگی نشأت می‌گیرند. جنبه تاریخ‌گرایانه یا پیامد تاریخ‌گرایانه پلورالیسم ارزشی برلین این نظر را القا می‌کند که ما از کار خطر دنبال کردن بنیادهای عام و کلی برای لیبرالیسم

چشم‌پوشی می‌کنیم و در عوض می‌پذیریم که لیبرالیسم صورتی از زندگی در میان صورتهای بسیار است که می‌تواند در افق ارزشهای مشترک حداقلی انسان که عام هستند شکوفا شود. این افق مشترک ارزشهای حداقلی را می‌توان با نوعی پژوهش و جستار فلسفی که به مدارک و شواهد انسان‌شناختی و تاریخی توجه ویژه داشته باشد مشخص کرد: این نوع کانت‌گرایی طبیعی و شبه‌تجربی را در شیوه فلسفی غالباً می‌توان در اندیشه برلین مشاهده کرد. اما در این درک و مفهوم از فلسفه، آن‌گونه که در آثار برلین به کار گرفته می‌شود، نوعی کشاکش حل‌ناشده هست که از درک شدیداً تاریخ‌گرایانه از طبیعت بشری نشأت می‌گیرد که این درک و مفهوم از فلسفه به گونه‌ای مخاطره‌آمیز با آن متحد است. نتیجه این کشاکش این است که هرگز بدرستی روشن نمی‌شود که آیا «مفاهیم و مقولات» کلی که چارچوب افق مشترک بشری هستند واقعاً میان‌فرهنگی و بی‌تغییرند، یا اینکه فقط شباهتهای خانوادگی میان فرهنگهای بسیار، اما نه همه فرهنگها، را می‌نمایانند. شاید این کشاکش از اندیشه برلین حذف‌ناشدنی باشد. یا اگر حذف‌شدنی یا برگزشتنی باشد، این کار به بهایی می‌تواند انجام گیرد که برلین مایل به پرداخت آن بها نیست - یعنی به بهای پیشتر راندن جنبه تاریخ‌گرایانه اندیشه‌اش و اعمال آن بر خود فلسفه. دست زدن به چنین کاری به معنای این است که تصورمان از فلسفه تصویری کانتی نباشد بلکه تصویری هگلی و کالینگوودی باشد، و فلسفه را روشنگر پیش‌انگاره‌های صورتهای خاص و تاریخی زندگی در نظر بگیریم. اگر برلین این شیوه را در فلسفه اتخاذ می‌کرد، اشاراتش به افق مشترک بشری را می‌شد نه به عنوان ادعاهایی درباره شیوه‌های ذاتاً انسانی اندیشه و عمل، بلکه به عنوان ادعاهایی درباره تشابهاتی درک کرد که در خانواده بسیار گسترده و بزرگی از صورتهای فرهنگی وجود دارد. در این حالت، پژوهش و جستار فلسفی انسان‌شناسی پیشینی یا ماقبل تجربی نمی‌بود - آن‌گونه که مثلاً برای کانت بود - بلکه تأملاتی می‌شد درباره انسان‌شناسی تاریخی و فرهنگی تجربی. در نوشته‌های برلین مطالب بسیاری هست که مؤید این مفهوم از فلسفه می‌تواند باشد.

طبق این درک و مفهوم از روش فلسفی، افق مشترک بشری اساساً باید هر صورت خاصی از زندگی را، از جمله فرهنگهای لیبرالی را، نامعین بگذارد، دقیقاً به این دلیل که این افق مشترک بشری تقطیری از انواع فرهنگهای مختلف است، توصیفی از شباهتهای خانوادگی آنهاست، و نه ادعایی درباره جوهر و ذاتی که همه آنها از خود بروز می دهند. طبق این نظر، کوشش فلسفه این نخواهد بود که ساختار مفهومی همه صورتهای ممکن زندگی بشری روشن کند؛ فلسفه کارش محدود به آن صورتهایی خواهد شد که ما با آنها آشنا هستیم، یا با آنچه می دانیم به راحتی می توانیم تصوّرشان را بکنیم. اگر بپذیریم این درک و مفهوم از طبیعت و حدود پژوهشها و جستارهای فلسفی با بخش اعظم اندیشه برلین جور درمی آید، آنگاه دیگر فلسفه نمی تواند بنیادی برای ورزش لیبرالی به دست دهد. فلسفه می تواند متذکر نقش محوری دست زدن به انتخاب در زندگی بشری و عدم تعین و تکثر طبیعی شود که دست زدن به انتخاب به انسانها می بخشد. فلسفه با چنین کاری بیانگر حقیقت عامی در انسان شناسی، اعم از پیشینی یا غیره، نخواهد بود، زیرا ممکن است انسانهایی باشند - و عملاً هم هستند - که دست زدن به انتخاب را چیزی محوری و اساسی در زندگی خود ندانند و نمی دانند؛ در عوض چیزی را که فلسفه مشخص خواهد کرد صورتی از زندگی است که در فرهنگهای بسیار زیادی، از جمله فرهنگ خود ما، یافت می شود. همچنین تجلیل از دست زدن به انتخاب، و ارج نهادن به آن در مقام معیار و مقیاس شکوفایی بشر را به عنوان ویژگی برخی از این فرهنگها خواهد پذیرفت - اما ویژگی صرفاً برخی از این فرهنگها. (مثلاً یونانیان، که زندگی اخلاقی شان را ارسطو تئوریزه کرده است، چنین تصویری از انتخاب نداشتند؛ و در فرهنگهای کنفوسیوسی معاصر هم چنین درکی از انتخاب وجود ندارد). چنین فلسفه ای به این نکته توجه خواهد کرد که اکثر انسانها، چه امروز و چه در گذشته، از قدرت خودآفرینی خود استفاده می کردند و می کنند تا هویت هایشان را در مقام مشارکت جوینان در صورتهای زندگی غیر لیبرالی تجدید کنند. به همه این دلایل، تأمل فلسفی

تنوع غائی و فروناکاستنی صورتهای زندگی را به عنوان واقعیت اساسی و بنیادین موقعیت و وضعیت ما خواهد پذیرفت - صورتهایی از زندگی که برخی از انواع آن اصولاً ناشناختنی اند. فلسفه با پذیرش اینکه این صورتهای زندگی تجسم ارزشهایی از قبیل فضایل، برتریها، خیرها، و غیره هستند، که غالباً هم عقلاً توافق ناپذیرند، دیگر به دنبال مزیت دادن صورتی از زندگی بر صورتهای دیگر نخواهد بود. این منطق استدلال برلین است، البته اگر پلورالیسم ارزشی واقعاً تا بدانجا پیش برود که حتی شامل خود ارزش دست زدن به انتخاب هم بشود.

طبق این نظر، خصلت آگونیستی لیبرالیسم برلین نه تنها در تضاد خیرهای رقیب، که آن را می پذیرد و تجلیل می کند، بلکه در این واقعیت هم متجلی خواهد شد که این لیبرالیسم هم خود صورتی از طرفداری و هواخواهی است که برای بقایش در جهانی که هرگز حالت دوستانه ای نسبت به آن نداشته است وابسته اعتقاد، دلسپردگی، و صرف انرژی مشتاقانه قائلان بدان و مشارکت جویان در آن است و نه چیزی دیگر. این عنصر اراده گرایانه ازمیان رفتنی در اندیشه برلین است - اینکه رابطه ما با ورزشهای لیبرالی طبیعتاً رابطه دلسپردگی بی مبنا و دلیل است. درست است که ما در این ورزشها خود را بازمی شناسیم و بازتاب درکی را که از خود داریم می بینیم، اما پافشاری ما بر این هویت و مشارکت در این ورزشها، هنگامی که دیگر هویتها و دیگر ورزشهایی که لیبرالی نیستند آنها را به مبارزه و توان آزمایی می خوانند، از سر اعتقاد و دلسپردگی است. درست است که در محدوده صورت لیبرالی زندگی ما می توانیم دلایل نامحدود و زیادی برای انتخابهایمان بیاوریم؛ اما زمانی که این صورت زندگی با صورت دیگری رودررو و مواجه می شود که اساساً متفاوت است، اما در عین حال خیرها و فضیلتهای انسانی زیادی را هم در بطن خود جای داده است، ورق برمی گردد. (تازه من امکان این را که برخی شیوه های غیرلیبرالی زندگی ممکن است بهتر است از برخی صورتهای لیبرالی زندگی از محتوای عام و حداقلی اخلاق حفاظت کنند به کنار می گذارم

و فقط به ذکر این نکته اکتفا می‌کنم که این امکان نشان می‌دهد که صورتهای لیبرالی زندگی با وصفی که ما در اینجا آورده‌ایم به هیچ‌وجه ماورای نقد نیستند). «آگون» لیبرالی خیرهای رقیب در صورتی از زندگی پیش می‌آید که در احاطه صورتهای دیگری از زندگی است که رقیب آن هستند. طبق این تفسیر از اندیشه برلین، لیبرالیسم آگونیستی متضمن تضادهای عمیقتری میان صورتهایی از زندگی است که در دل پلورالیسم آگونیستی جای می‌گیرند. آن پلورالیسم آگونیستی که هر در تبلیغش می‌کند چنین پلورالیسمی است - هرچند هر در با ساده‌دلی خوشایندی راههای صلح‌آمیزی را برای دوام و ادامه تضاد میان صورتهای زندگی می‌بیند. ماکیاوولی هم چنین پلورالیسمی را پیش می‌کشد. (۲۱)

نقدهای برلین بر تفسیر ویگی تاریخ که نهضت روشنفکری هم از آن الهام یافته بود نشان می‌دهد که واقعیت‌هایی در اندیشه برلین پلورالیسم آگونیستی است. برلین در برابر این انتظار نهضت روشنفکری که انسانها به سوی هویت عامی حرکت خواهند کرد و در مقام اعضای تمدنی جهانی به هم نزدیک خواهند شد، بر حقیقت بیان‌گری و ابراز نظرگرایی پلورالیستی تأکید می‌ورزد و می‌گوید استعداد و آمادگی انسانها برای ساختن هویتی برای خویش و انتخاب شیوه خاصی از زندگی که مختلف بودن و متفاوت بودنشان از دیگران تا حدودی آن‌را معین می‌کند بسیار بسیار قوی است و احتمالاً در آینده بشر نیز به همان اندازه گذشته‌اش شاخص خواهد بود. فرض اینکه انسانها همگرایانه به سمت صورتی لیبرالی از زندگی خواهند رفت، یا فکر اینکه چنین صورتی از زندگی بیش از هر صورت دیگر بیانگر طبیعت ذاتی آنهاست، به معنای نادیده گرفتن همه آن بینشها و راهبردها به عدم قطعیت و عدم تعین ذاتی طبیعت بشر، و به آمادگی انسانها برای ساختن هویت‌های متنوع برای خودشان است که برلین در هر در می‌یابد. اگر آن‌گونه که من گمان می‌کنم درست است و حقیقت دارد که لیبرالیسم آگونیستی در اندیشه برلین موردی خاص از پلورالیسم آگونیستی است، به نحوی که آن لیبرالیسم مفروض به صدق این پلورالیسم

است، پس وقتی که این دو در تضادی غائی قرار گیرند، این لیبرالیسم است که باید میدان را به پلورالیسم واگذارد.

بهترین نمونه متفکری که در نظرش لیبرالیسم آگونیستی موردی خاص از پلورالیسم آگونیستی است، جان استیوارت میل نیست، بلکه الکساندر هرتسن است. در مورد نگاه و نگرش هرتسن برلین می‌نویسد:

این ردّ و انکار قواعد اخلاقی عامّ - که ردّی هم از گزافه‌گوییهای بایرونی یا نیچه‌ای در آن نیست - آموزه‌ای است که در قرن نوزدهم چندان خبری از آن نبود؛ در واقع از این آموزه در گستردگی کاملش تا عصر خود ما خبری نبود. این آموزه هم چپ و هم راست را می‌کوبد؛ هم علیه مورخان رماتیک است، هم علیه هگل و هم تا حدودی علیه کانت؛ هم علیه فایده‌گرایان است هم علیه ایرمرد؛ هم علیه تالستوی است هم علیه مذهب هنر و هم علیه «اخلاق علمی» و هم علیه همه کلیساهای این آموزه آموزه‌ای تجربی و طبیعت‌گرایانه است که هم ارزشهای مطلق را به رسمیت می‌شناسد هم تغییر را، و نه ابّهت تکامل مرعوبش می‌کند نه ابّهت سوسیالیسم. و اصالت آن فوق‌العاده گیراست. (۱۹۲۱)

اگر گذر زمان را هم به حساب آوریم، این جملات می‌تواند به راحتی در مورد خود برلین هم صادق باشد. نگرشی که این جملات بیان می‌کنند، و من آن‌را، بی‌تردید با کج‌سلیقگی، پلورالیسم آگونیستی نامیده‌ام، برای نیازهای ما در این زمانه به همان اندازه آموزه هرتسن در زمان خودش مناسب و ضروری است - در این زمانه که دادباوریهای تاریخی مذاهب سیاسی، نظیر مارکسیسم، جایشان را به بنیادگراییهای دوباره قد علم کرده‌ای داده‌اند که هم تهدیدی برای آزادی فردی هستند و هم تهدیدی برای حداقل شرافت و احترام انسانی. به هر صورت، این پلورالیسم آگونیستی، به نظر من، عمیقترین حقیقت در اندیشه برلین است، و پیامدی دارد که باید آن‌را بپذیریم - اینکه جامعه لیبرالی صرفاً یک صورت از شکوفایی بشری است، یک صورت که

خود برلین سفت و سخت بدان دل بسته و پایبند است، اما هیچ مقام و موقع ضروری و بی چون و چرایی در اندیشه او ندارد. در همین زمینه جا دارد توجه کنیم که وقتی برلین در ارزیابی جامع و گذشته نگرانه اندیشه اش می پرسد که پیامدهای علمی و معانی تلویحی پلورالیسم ارزشی که او آن همه بر آن پای فشرده است چیست، در پاسخ آنچه بر آن تأکید می کند لیبرالیسم نیست، بلکه مدارا و مصالحه است:

اگر عقیده قدیمی همیشگی به امکان تحقق هماهنگی غائی عقیده ای غلط بیش نیست، و مواضع متفکرانی که من بدانها توسل جستهم - ماکیاوَلّی، ویکو، هردر، و هرتسن - معتبر و صحیح هستند و اگر بپذیریم که «خیرهای بزرگ» می توانند با هم تصادم پیدا کنند، و برخی از آنها نمی توانند با هم وجود داشته باشد - هرچند برخی دیگر می توانند - خلاصه، اگر بپذیریم که همه چیز را نمی توان با هم داشت، چه از نظر اصولی و چه در عمل، - و اگر خلاقیت انسان بستگی به انواعی از انتخابهای متقابلاً معتنع داشته باشد: پس، همان طور که زمانی چرنیشفسکی و لنین پرسیدند، «چه باید کرد؟» چگونه باید میان امکانات مختلف دست به انتخاب بزنیم؟ چه چیزی را و چقدر باید فدای چه چیزی کنیم؟ به نظر من، پاسخی روشن برای این سؤالات وجود ندارد... به صورت قاعده ای کلی، بهترین کاری که می توان کرد این است که تعادلی متزلزل و مخاطره آمیز را حفظ کنیم که مانع از پیش آمدن وضعیتهای حادّ و لاعلاج، و ناگزیری از دست زدن به انتخابهای تحمّل ناپذیر خواهد شد - این نخستین لازمه جامعه ای شریف است. (۱۳۲)

در این دیدگاه پلورالیستی آنچه بیش از همه بر آن تأکید می شود پذیرش و شناسایی اعتبار ادعاهای متضادّ است، و نه پذیرش اعتبار ادعاهای خاص آزادی: «ادعاهای را می توان متوازن کرد، مصالحه امکان پذیر است: در وضعیتهای ملموس و مشخص، همه ادعاهای قوّت و قدرت یکسانی ندارند -

فلان قدر آزادی و فلان قدر برابری؛ فلان قدر حکم محکومیت تند اخلاقی، و فلان قدر درک وضعیّت مشخص انسانی؛ فلان قدر قوّت تامّ دادن به قانون، و فلان قدر امتیاز دادن به رحمت و بخشش؛ فلان قدر برای سیر کردن گرسنگان، برای پوشاندن برهنگان، برای درمان بیماران، برای پناه دادن به بی خانمانان. اولویّتها را، که هرگز نهایی و مطلق نیستند، می توان مشخص کرد» (۱۳۳۱). این تأکید بر میانجیگری در تضادّ ارزشی، بر اجتناب از دست زدن به انتخابهای اساسی تراژیک در موارد ممکن، بر توازن و مصالحه، همه به عنوان نوعی عقب نشینی از پیامدهای رادیکال پلورالیسم ارزشی مورد انتقاد واقع شده است؛ (۱۲۵۱) اما به نظر من چنین تأکیدی استفاده کاملاً معقولی است که برلین از اندیشه اصلی خود که پلورالیسم است می کند. یکی از نتایج آن - که البته یقیناً نتیجه ای نیست که خود برلین گرفته باشد - این است که جامعه لیبرالی یک صورت از زندگی است که انسانها می توانند زمانی که حداقل شرایط شرافت و احترام را میان خود به دست آورند اختیار کنند - اما فقط یک صورت است [و نه تنها صورت]. بر همین اساس، دلبستگی و اعتقاد به صورت لیبرالی زندگی - مانند هر صورت دیگر زندگی که حداقل شرف و احترام را به انسان بدهد - دلبستگی و اعتقادی بی مبنا و دلیل است، که هیچ چیز عقلانی ما را ناچار از آن نمی کند. اگر پلورالیسم ارزشی حقیقت تامّ و تمام داشته باشد، پس ناگزیر نتیجه می شود که هویت مشارکت جویان در صورت لیبرالی زندگی مسئله ای احتمالی و ممکن به امکان خاصّ است، نه بیانی ممتاز بر بقیه بیانهها از طبیعت عامّ بشری. اگر تضادّ ارزشی در همه مراتب به صورتی تامّ و تمام جاری و ساری است، پس احتمال و امکان هم در همه مراتب به صورت تامّ و تمام جاری و ساری است.

اندیشه محوری پلورالیسم در میان ارزشهای غائی، انسانها را از راحتی و آسودگی متافیزیکی محروم می کند، راحتی و آسودگی که خود پاسخی به یکی از نیازهای تقریباً عامّ بشری است، که از آن طریق صورتهای خاصّ زندگی افراد نوعی اقتدار و مرجعیّت عامّ پیدا می کند که نظامی عقلانی،

طبیعی، یا تاریخی تضمینش کرده است. اندیشه برلین در پی ارضا یا تسکین این نیاز بشری به تسکلی متافیزیکی نیست. در واقع، باید گفت درست عکس این کار را می‌کند. اندیشه او ما را به مردان و زنان فانی، با همه رنجهای تسکناپذیرشان، باز می‌گرداند و به آنان در نافرمانی طبیعی‌شان از هماهنگیهای ریشخندآمیز همه دادباوریها وفادار می‌ماند. از این جنبه، ندای برلین چون ندای یعقوب است، و با شور و حرارت از تظاهر به اینکه در این زندگیهای پر از تضاد و انتخابهای دشوار ما آرامشی هست سر باز می‌زند. دستاورد یگانه و همیشگی اندیشه برلین را باید در همین خصلت ضد دادباورانه آن، و در تلاش آن برای نشان دادن ناسازی ذاتی اندیشه کمال برای زندگی اخلاقی و سیاسی جست.

یادداشت‌های فصل ششم

1. *Four Essays*, pp. lix-lx.
2. *Four Essays*, pp. 170-72.
3. S. Lukes, «Making Sense of Moral Conflict», in Nancy Rosenblum, ed., *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989), p. 141.
4. Introduction to *Concepts and Categories*, p. xviii.
5. *Ibid.*, p. xviii.

۶. برای نمونه و مثالی خوب رجوع کنید به :

Eric Mack, «Isaiah Berlin and the Quest for Liberal Pluralism», *Public Affairs Quarterly*, vol. 7, No. 3 (July 1993).

7. See J. Rawls, *Political Liberalism*.

برای ارزیابی جالبی از این اثر اخیر راولز از منظری که مشابهتهایی با دیدگاه برلین دارد، رجوع کنید به :

Stuart Hampshire, «Liberalism: The New Twist», *New York Review of Books*, 12 August 1993, pp. 43-7.

8. Michael Sandel, «Introduction», *Liberalism and Its Critics* (New York, New York University Press, 1984), p. 8.

9. Leo Strauss, «Relativism», in his *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (Chicago. University of Chicago Press, 1989), pp. 13-19.

10. Michael Walzer. «Introduction» to Isaiah Berlin's *The Hedgehog and The Fox* (New York, 1986).

۱۱. برلین در مواردی دیدگاههای ویکو و هردر را در کتاب زیر نسبی‌گرایانه توصیف می‌کند:

Vico and Herder

اما بی‌تردید این لغزشی زبانی است. او صراحتاً چنین چیزی را در کتاب زیر رد می‌کند:

«Alleged Relativism in Eighteenth Century European Thought» in *The Crooked Timber of Humanity*, pp. 70-90.

12. R. Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, p. 44.

13. Ibid.

14. «Pluralism and Liberalism: A Reply», by Isaiah Berlin and Bernard Williams, *Political Studies*, vol. 42, No. 2 (June 1994), pp. 306-309.

این رساله پاسخی است به مقاله زیر:

George Crowder, «Pluralism and Liberalism», *Political Studies*, vol. 42, No. 1 (1994), pp. 293-303.

۱۵. این موضعی است که جیمز گریفین در مقاله زیر که انتشار خواهد یافت از آن دفاع کرده است:

James Griffin, «What's the Problem?»

16. R. Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, p. 70.

17. Isaiah Berlin, in *Between Philosophy and the History of Ideas: a conversation with Steven Lukes*, mimeo, p. 38.

۱۸. اینکه مفهوم انسان به عنوان نوع و گونه‌ای که از طریق دست زدن به انتخاب خود را دگرگون می‌کند، مؤید مفهومی از خیر بشری است که در آن دست زدن به انتخاب جنبه کانونی و محوری دارد، طبق تفسیر برلین از اندیشه خودش، اعتقادی است که جان استیوارت میل داشته است. برلین درباره میل می‌گوید: «در نظر او

انسان در وهله نخست به این جهت با حیوانات تفاوت ندارد که صاحب عقل است، یا از این جهت که ابزار ساز و شیوه ساز است، بلکه از این جهت تفاوت دارد که می تواند دست به انتخاب بزند؛ انسان بیش از هر زمان به هنگام انتخاب است که خودش می شود و نه هنگامی که انتخاب می شود یا برایش انتخاب می کنند؛ زمانی که راکب است نه مرکوب؛ زمانی که جستجوگر هدفی است، نه جستجوگر صرفاً ابزارها - هدفی که هر کس به طریق خود تعقیبش می کند؛ و نتیجه قهری اش آن است که هرچه این شیوه ها و طریقه ها متنوع تر باشند زندگی انسانها غنی تر خواهد بود؛ هرچه میدان کنش و واکنش میان افراد گسترده تر باشد، فرصت پدید آمدن چیزهای تازه تر و غیرمنتظره تر بیشتر خواهد شد؛ هرچه تعداد امکانش برای تغییر دادن شخصیت خویش و بردنش به جهتی تازه و بکر بیشتر باشد، راههای بیشتری به روی فرد گشوده خواهد بود، و آزادی عمل و اندیشه اش بیشتر خواهد شد.

19. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge, Cambridge University Press, 1989), p. 47.

20. Ibid., pp. 49-50.

۲۱. برلین می گوید پلورالیسم یا دوگانه گرایی ماکیاوولی مؤید لیبرالیسم است، حتی برخلاف خواست خود ماکیاوولی: «نوشته های ماکیاوولی براساس ریشخند میمون تاریخ "که برخی آنرا دیالکتیک می نامند" بنیاد لیبرالیسمی بودند که خود ماکیاوولی بی گمان محکومش می کرد، و آنرا سست و ضعیف و بی مایه می دانست که قدرت تعقیب مصممانه قدرت را ندارد، شکوه ندارد، سازمان ندارد، فضیلت ندارد، قدرت نظم و انضباط بخشیدن به افراد سرکش را ندارد و نمی تواند آنان را در کل واحد انرژتیکی گرد آورد. با این همه، او، علی رغم خودش، یکی از پایه گذاران پلورالیسم و پذیرش مخاطره آمیز تساهل و تسامح در پلورالیسم است». آیزایا برلین، برخلاف جربین، ص ۷۹.

22. *Russian Thinkers*, p. 95.

23. I. Berlin, «The Pursuit of the Ideal», in *The Crooked Timber of Humanity*, pp. 17-18.

24. Ibid., p. 17.

25. Perry Anderson, «England's Isaiah», in the *London Review of Books*, reprinted in his *Zones of Engagement* (London, Verso/New Left Books, 1992).

نمایه

آرنت، هانا ۱۳۸	اراده‌گرایی ۹۷، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۵۶، ۱۵۷،
«آزادی قدیم و جدید» ۳۲	۲۰۵، ۲۰۶
آزادی مثبت ۲۷، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴	ارادهٔ عقلانی ۳۴
۴۳، ۴۲، ۳۵	ارسطو ۱۷، ۳۴، ۴۵، ۵۸، ۵۹، ۶۴، ۶۷، ۷۳،
آزادی منفی ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۳، ۳۵	۷۴، ۷۶، ۸۶، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۲، ۲۱۱
۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۴۸	اسپینوزا، بندیکت ۱۷، ۳۱، ۳۴، ۱۰۵،
۵۲، ۵۳، ۶۲، ۱۲۸، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۸۶	۱۱۲
۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۵، ۲۰۷	استراوسن ۲۵
آستین، جی. ال. ۲۹	اسکینز، کونتین ۱۲۸
آنان، نوئل ۱۳	اسمیت، آدام ۶۸
«آیا هنوز نظریهٔ سیاسی وجود دارد؟»	اسمیت، جی. دبلیو. ۷
۲۹، ۲۵	اشتراوس، لئو ۱۹۳، ۱۹۴
اخلاق ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۳۱، ۴۳، ۵۱، ۵۹	افلاطون، ۱۷، ۱۹، ۳۴، ۱۳۳
۶۰، ۶۱، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۹	اقتدار سیاسی ۱۶۵
۷۱، ۷۳، ۷۵، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۸۳، ۸۵	اکهارت، مایستر ۱۶۶، ۱۷۲
۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۶، ۱۱۲	انتخاب ۱۹، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹،
۱۶۲، ۱۸۰، ۲۰۳، ۲۱۲، ۲۱۴	۳۱، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹،
اخلاق سیاسی ۴۶، ۵۰، ۵۱، ۸۴، ۹۵	۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۸،
۱۹۱	۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۹، ۶۳، ۷۰، ۷۱، ۷۲،
	۷۳، ۸۳، ۹۰، ۹۵، ۹۷، ۱۰۷، ۱۰۹،

- ۱۱۲، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۵۸، پامیات ۱۴۵
 ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۴، ۱۹۵، پلورالیسم : ۱، ۲۳، ۳۶، ۴۴، ۴۶، ۴۸،
 ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۷، ۵۲، ۵۵، ۵۶، ۶۴، ۶۵، ۷۸، ۸۰، ۸۱،
 ۸۳، ۸۵، ۹۴، ۹۵، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۱،
 ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۷،
 ۱۲۸، ۱۲۸، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۷۱، ۱۸۴،
 ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۳، ۱۹۴،
 ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱،
 ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۹،
 پلورالیسم ارزشی ۹، ۱۰، ۴۰، ۵۰، ۵۱،
 ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸،
 ۶۹، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۹۷،
 ۹۹، ۱۰۰، ۱۲۶، ۱۳۶، ۱۴۹، ۱۵۰،
 ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸،
 ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۶،
 ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۶، ۲۰۹،
 ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۱۶
 باتلر (اسقف) ۳۱، پلورالیسم عینی ۵۹، ۶۶، ۶۹، ۱۵۶،
 ۱۷۷، ۱۹۳،
 پلورالیسم فرهنگی ۶۲، ۶۵،
 پوپر، کارل ریموند ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۹۴،
 ۸، ۱۰۹، ۱۳۴،
 پوپولیسم ۱۴۵، ۱۵۸،
 پورمونیم ۱۷۴،
 پوزیتیویسم ۲۴، ۱۱۸،
 پین، تاماس ۱۱۴، ۱۵۵،
 ۱۱۲، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۵۸،
 ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۴، ۱۹۵،
 ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۷،
 ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۹،
 انتخاب اساسی ۹۵، ۹۸،
 انتخاب رادیکال ۸۳، ۱۸۹، ۲۰۲، ۲۰۴،
 ۲۰۷،
 انتخاب عقلانی، ۱۸، ۱۹، ۴۳، ۶۷، ۱۸۸،
 ۱۸۹، ۲۰۱،
 انسان‌شناسی ۶۳، ۷۶، ۷۹، ۸۸، ۹۹،
 ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۴۲،
 ۱۴۶، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۸۱، ۲۱۰،
 ۲۱۱،
 اوکشات، مایکل ۱۶، ۱۷، ۱۰۳،
 ایدئالیسم آلمانی ۲۰۲،
 ایگناتیف، مایکل ۱۱،
 برابر ۶۲، ۷۰، ۷۲، ۷۸، ۸۴، ۱۴۳،
 ۱۶۱، ۱۶۵،
 برک، ادموند ۹۵، ۱۱۴، ۱۴۱، ۱۶۴، ۱۶۵،
 بتام، جرمی ۲۶، ۳۳، ۷۴، ۸۰،
 بنیادگرایی ۱۴۵،
 بیانگری ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۵۶، ۱۵۸،
 ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۱، ۲۰۴، ۲۱۳،
 بیکن، فرانسیس، ۱۲۷، ۱۶۶،
 پاسکال، بلز ۱۶۲، ۱۶۳،
 تاریخ ۱، ۱۲، ۱۵، ۱۶، ۲۲، ۲۴، ۲۹،

۴۸، ۵۰، ۵۸، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۵، ۶۶	۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۵۱، ۵۹، ۷۰، ۷۱
۶۹، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۵، ۸۸	۷۲، ۸۶، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹
۹۰، ۹۵، ۱۱۳، ۱۳۶، ۱۷۱، ۱۷۹، ۱۸۵	۱۵۰، ۱۹۰، ۱۹۲
۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۹، ۲۱۲	رانکه، لئوپولد فون ۱۳۳
خبرهای توافق‌ناپذیر ۸۶، ۱۸۰، ۱۸۶	راولز، جان ۱۷، ۱۸، ۲۹، ۴۰، ۴۷، ۵۰
۱۸۸، ۱۹۹	۵۱، ۸۴، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۹۰، ۲۱۷
داستایفسکی، فیودور ۱۶۵، ۴۹	رمانتسم ۴۷، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۶
دست زدن به انتخاب ۳۳، ۳۷، ۳۸، ۴۴	۱۷۲، ۱۷۳، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴
۴۵، ۴۶، ۴۷، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۸۹، ۹۵	رورتی، ریچارد ۲۰۸، ۲۰۹
۹۶، ۹۷، ۹۸، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۴۷	روسو، ژان ژاک ۲۴، ۳۵، ۵۷، ۱۰۵
۱۵۸، ۱۷۶، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۷، ۱۹۸	۱۱۶، ۱۴۱، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۷۰، ۱۸۳
۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۱	زبان ۱۱، ۲۳، ۷۰، ۹۸، ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۶
۲۱۲، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۸	۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۶۰
دکارت، رنه ۱۳۹، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۸، ۱۷۲	۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰
دومستر، ژوزف ۱۶، ۱۷، ۱۶۱، ۱۶۳	۱۷۱، ۱۷۴، ۲۰۵
۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۷۶	ژیرینوفسکی، ولادیمیر ۱۴۵
۱۸۳	
دوورکین، رانالد ۱۸، ۴۷، ۵۱، ۸۴، ۱۳۵	ساد، مارکی دو ۱۶۵
۱۳۷	سارتر، ژان پل ۹۷، ۱۷۳
دیزراییلی، بنجامین ۱۵۳	سازگاری باوری ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۱۰۸
ذات بشری ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۴۲	سقراط ۱۹، ۳۴، ۵۹، ۶۰، ۱۰۰، ۱۰۵
ذهن‌گرایی ۶۶، ۹۷	سنت ۱۰، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۶، ۳۳، ۴۲
رنالیسم اخلاقی ۶۹، ۸۵، ۹۶	۵۶، ۵۷، ۶۰، ۶۱، ۶۶، ۸۴، ۸۷، ۹۲
رنالیسم درونی ۹۶، ۹۷، ۱۰۳	۱۱۶، ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۳
راز، جوزف ۷، ۱۹، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵	۱۵۵، ۱۶۶، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۴، ۲۰۰
	۲۰۲، ۲۰۷

- ستهای فرهنگي ۷۵، ۶۹، ۶۵، ۶۲، ۳۸، ۲۰۷، ۲۰۴، ۱۹۱، ۱۳۹، ۹۶
عدالت ۱۰، ۲۸، ۶۳، ۸۸، ۱۴۲، ۱۷۷، ۱۹۲، ۱۹۱، ۱۹۰
- سندل، مايکل ۱۳۷، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۰۸
عدم تعین ۷۰، ۷۲، ۸۱، ۸۹، ۹۸، ۱۰۸، ۱۷۱، ۱۸۵، ۲۱۱، ۲۱۳
- سوررناليسم ۱۷۳
عقل ۹، ۱۰، ۱۶، ۳۶، ۴۳، ۵۶، ۵۹، ۶۰، ۷۰، ۷۲، ۷۴، ۹۱، ۹۴، ۹۵، ۱۲۸، ۱۴۶
- سورل، ژورژ ۱۷۳
عقل ۹، ۱۰، ۱۶، ۳۶، ۴۳، ۵۶، ۵۹، ۶۰، ۷۰، ۷۲، ۷۴، ۹۱، ۹۴، ۹۵، ۱۲۸، ۱۴۶
- شرها ۲۶، ۵۰، ۷۷، ۷۸، ۱۸۰، ۱۸۶، ۱۸۷
شک گرايي ۶۶، ۶۹، ۸۵، ۱۰۵، ۱۳۳، ۱۷۲
شناخت ۱۱، ۲۷، ۴۹، ۵۹، ۶۰، ۶۹، ۷۷، ۸۱، ۸۵، ۸۸، ۹۰، ۹۱، ۹۳، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۲۸، ۱۶۱، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۷
- عقلانيت ۱۹، ۵۷، ۵۸، ۶۰، ۶۹، ۸۳، ۱۹۵، ۲۰۱
عقل گرايي ۱۶، ۱۹، ۳۵، ۶۸، ۸۶، ۹۶، ۱۴۴، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۸
- شناخت خويشتن ۴۹
عقل ناباوري ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۷۲، ۱۷۵، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۰۶
- شوپنهاور، آرتور ۱۷۵، ۱۷۲
شومپتر، يوزف ۱۹۳، ۲۰۸، ۲۰۹
شيرلر، فريدریش فون ۱۴۵
- علم تاريخ ۲۲، ۱۰۶
علوم طبيعي ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۶۷، ۹۱، ۱۰۴، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۲۳
- صهيونيسم ۱۴۴، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۴
طبيعت انساني - طبيعت بشري ۱۰، ۱۹، ۲۰، ۲۴، ۲۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۸۲، ۸۹، ۹۰، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۹، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۱
- غايث شناسي ۱۱۴، ۱۲۴
غريزه ۱۷۳
فاشيسم ۱۷۳
- فایده گرایی ۸۰، ۸۱، ۸۳، ۸۶، ۱۵۵، ۱۵۹، ۲۰۱، ۲۰۲
فاینبرگ، جونل ۳۰، ۳۱
- طبيعت گرايي ۳۷، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۹
عام گرايي ۱۴۵، ۱۴۶، ۲۰۳

کارننادس ۵۷	فردگرایی ۱۳۷، ۱۴۴
کانت، ایمانوئل ۱۲، ۱۷، ۲۶، ۲۹، ۳۳، ۷۵، ۹۱، ۹۳، ۹۴، ۱۳۱، ۱۷۴، ۱۷۵	فردیت ۵۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۱۳۳، ۱۴۵، ۱۷۱
۲۱۴، ۲۱۰	فرهنگ ۱۴، ۷۵، ۱۱۲، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۸
کل گرایی ۱۶۹، ۱۷۱	۱۴۵، ۱۴۷، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۷، ۲۰۳
کمال گرایی ۴۷، ۵۱، ۱۹۰	۲۱۱، ۲۰۶
کمیابی اخلاقی ۶۳، ۷۶	فرهنگ مشترک ۱۴۷
کُنڈرسه، مارکی دو ۱۰۵، ۱۱۸، ۱۵۵	فضیلت / فضایل ۳۶، ۴۳، ۴۸، ۵۸، ۶۱
۱۷۹، ۱۶۰	۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۸، ۶۹، ۷۵، ۷۶
کُنڈیاک، اتین دو ۱۶۷	۷۷، ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۱۱۵، ۱۲۸، ۱۳۲
کونستان، بنژامن ۳۲، ۱۳۴	۱۳۶، ۱۴۲، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۷۷، ۱۷۹
کوهن، جی. ای. ۱۰۱، ۱۲۴، ۱۲۹	۱۹۹، ۲۱۲، ۲۱۹
لاک، جان ۲۴، ۱۲۷، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۰	فلسفه ۱۲، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۴، ۲۹
لوماسکی، لورن ای. ۷، ۴۷، ۵۵	۳۱، ۸۴، ۹۳، ۹۶، ۱۰۳، ۱۳۳، ۱۶۸
لیبرالیسم ۱۰، ۱۵، ۱۸، ۱۹، ۳۳، ۳۷، ۴۰، ۴۳، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۵۵	۱۷۰، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲
۸۱، ۸۳، ۸۴، ۹۴، ۱۰۱، ۱۱۰، ۱۲۸	فلسفه انگلیسی-امریکایی ۱۲
۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۳	فلسفه تجربی ۲۱، ۱۶۳
۱۴۴، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۸۱، ۱۸۵، ۱۸۶	فلسفه زبان عادی ۲۸
۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۳، ۱۹۴	فلسفه سیاسی ۹، ۱۵، ۱۶، ۱۹، ۲۴، ۶۶
۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۲	۱۳۷، ۱۵۱، ۱۸۸
۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹	فلسفه ویگی ۱۰، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۸۰، ۲۱۳
۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۹	فیشته، یوهان ۳۲، ۹۷، ۱۱۷، ۱۲۷، ۱۵۷
لیبرالیسم اگونیستی ۹، ۱۸، ۱۹، ۳۸، ۶۶	۱۶۳، ۱۷۵، ۲۰۴
۱۲۸، ۱۵۶، ۱۷۷، ۱۸۳، ۲۰۲، ۲۰۵	قبیله گرایی ۱۳۴
۲۱۴، ۲۱۳	قرارداد اجتماعی ۱۶۳، ۱۷۰
لیوکس، استیون ۱۸۷	کارل مارکس ۱۲۱

- مارکس، کارل ۹۹، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۵، نظریه معنا ۱۱، ۲۳
- ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، نهضت روشنفکری ۱۹، ۲۰، ۹۸، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۵۳، ۱۲۸، ۱۲۷، ۱۲۵
- مارکسیسم ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۴، ۲۱۴
- مارگالیت، آویشانی ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۲۱۹، ۲۱۵، ۲۱۳، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۱۱
- ماهیت ۵۵، ۷۶، ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۸۸، مجازات ۲۱
- مسیحیت ۱۱۸، ۱۵۵، «مفهوم تاریخ علمی» ۱۰۴
- مقولات اندیشه ۸۹، ۹۴، ۱۳۱، ۱۷۶، مقولات اندیشه ۱۷۶
- مکایتایر، الستر ۵۸، ۵۹، مونتسکیو ۱۴، ۷۹
- مونیسم ۱۱، ۱۵، ۲۳، ۶۶، ۱۰۵، میل، جان استیوارت ۱۰، ۱۷، ۱۸، ۲۱، ۳۳، ۴۶، ۴۷، ۵۰، ۸۱، ۹۵، ۱۳۴، ۱۸۸، ۲۱۸، ۲۱۴، ۲۰۲
- والس، مایکل ۱۹۳، وایزمن، خاییم ۱۵۳
- ویر، ماکس ۷۹، ۸۰، وولهایم، ر. ۸۹
- ویستگشتاین، لودویگ ۹۲، ۹۳، ۹۶، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۷۰، ۱۷۲
- ویکو، جووانی ۱۰، ۱۶، ۷۹، ۱۰۵، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۳۹، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۶۷، ۲۱۸، ۲۱۵، ۲۰۲
- ویلیامز، برنارد ۷۷، ۸۵، ۱۸۷، ۱۹۴، نازیک، رابرت ۱۸، ۸۴، ۱۰۲
- ناسیونالیسم ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۴
- ناگزیری تاریخی ۱۰۹، ۱۲۱، ۱۳۰، نسبی‌گرایی ۶۲، ۶۶، ۷۶، ۸۵، ۸۷، ۹۴، ۱۸۰، ۱۹۳، ۱۹۴
- هاردی، هنری ۷، ۱۱، هابز، تاماس ۱۷، ۱۸، ۲۴، ۲۶، ۳۳، ۱۱۲، ۱۲۷، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۸۲

- هامان، یوهان گنورگ ۱۶، ۱۳۹، ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۵۱، ۱۵۶
- هایدگر، مارتین ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۷، ۱۸۲
- هایک، فریدریش فون ۱۸، ۹۵، ۱۳۴
- هرتسن، آکساندر ۱۶، ۱۸۳، ۲۱۴، ۲۱۵
- هردر، یوهان ۱۰، ۱۶، ۵۷، ۷۹، ۱۱۲
- هیوم، دیوید ۱۲، ۱۹، ۲۰، ۲۴، ۶۸، ۷۵
- هوبل، ویلهلم فون ۴۶، ۸۲
- هومر ۶۰، ۶۴، ۶۵
- هویت جمعی ۱۳۴
- هیوم، دیوید ۱۲، ۱۹، ۲۰، ۲۴، ۶۸، ۷۵
- ۹۲، ۹۹، ۱۰۵، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۹
- ۱۲۰، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۹، ۱۷۲
- ۱۷۴، ۱۷۹، ۱۸۰
- ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۸
- هگل، گنورگ ۳۱، ۳۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۷
- ۱۱۸، ۱۳۳، ۱۴۱، ۱۴۴، ۲۱۴
- همشر، استیوارت ۲۵، ۷۵، ۱۰۸، ۱۱۰